

GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL NO. 891.05/A.M.G.
14613

D.G.A. 79.





MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

DU

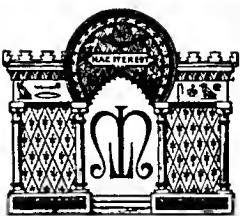
MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME QUATRIÈME

4

278 fol.



CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE-ET ORIENTALE DE L. MARCEAU

RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME

1903 PAR

I. P. MINAYEFF

TRADUIT DU RUSSE

PAR

R. H. ASSIER DE POMPIGNAN

धृत्यपि कृतशक्तिर्नैमि संबुद्धमार्य
नभसि गहृत्यन्ने किं न पाति द्विरेकः ॥



891.05
A. N. G.

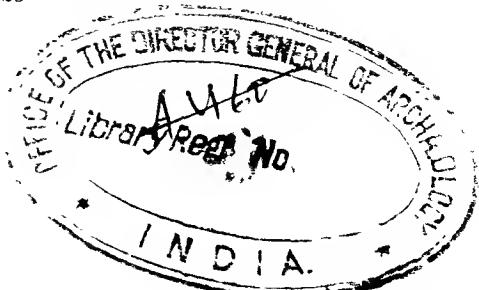
PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1894

Ref 294.304
A. N. G.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 14613

Date ... 26.6.1961

Call No. 891.057 A-PLG -

AVANT-PROPOS

Ce livre n'est qu'un fragment : la maladie, une mort rapide ont arrêté Minayeff au milieu de la tâche qu'il s'était tracée. Tel qu'il est, les orientalistes à qui le russe n'est pas familier en attendaient dès longtemps la traduction avec impatience. En le mettant, sous la forme française, à la portée d'un bien plus grand nombre de lecteurs, M. A. de Pompignan rend aux études bouddhiques un service considérable. Il serait superflu de signaler son dévouement à la reconnaissance des spécialistes : ils savent ce que le nom de Minayeff garantit de forte indépendance et de savoir critique. Même en dehors de ce cercle un peu étroit, ces *Études* méritent de fixer la curiosité la plus attentive.

Pour remonter à quelques années, elles n'en viennent pas moins à leur heure. Une certaine vogue s'est parmi nous attachée au Bouddhisme. Des interprètes laborieux nous ont donné déjà ou se préparent à nous donner quelques-uns des principaux ouvrages où s'est à l'étranger résumée l'opinion savante sur des problèmes singulièrement embrouillés et délicats. La contribution de Minayeff ne devait pas manquer à cette série.

La substantielle notice de M. d'Oldenbourg, le digne successeur de Minayeff à l'Université de Saint-Pétersbourg,

montrera à tous quelle préparation longue et vaste, faite à la fois d'étude obstinée et de fructueux voyages, son maître s'était imposée. Mais, en dehors d'une autorité qui est reconnue, le tour propre à son esprit prêtait à ses recherches une saveur et un prix très particuliers. Ce sont vraiment des recherches plutôt que des solutions. Il dresse plus de points d'interrogation qu'il n'achève de théories dogmatiques. Avouerai-je que c'est, à mon avis, dans l'état présent de nos connaissances, une marque de sagesse et un des mérites de son livre ?

Sous l'impulsion durable des prodigieux travaux de Burnouf, le Bouddhisme a suscité une moisson énorme d'études. Tant d'investigations de détail, archéologiques, littéraires, épigraphiques, semblaient réclamer un couronnement. Le public, sous l'empire d'un courant d'esprit étrangement favorable, s'était pris pour ce qu'on lui faisait entrevoir des doctrines et de la personne de Çākyamouni, d'un penchant vif et comme attendri. L'honneur de la science et l'impatience des curieux appelaient également des généralisations. On s'est peut-être trop pressé de les satisfaire. Chez les travailleurs, le besoin de grandes lignes nettes, de cadres arrêtés; chez les profanes, le goût d'un dogmatisme catégorique et limpide, la soif de formules familières, — les deux courants poussaient dans le même sens. On a conclu, aligné, simplifié, affirmé. De vues trop aisément réputées définitives, d'enquêtes closes prématurément, il s'est constitué une sorte d'orthodoxie un peu hâtive, prompte, par exemple, à ériger en dogme intransigeant la tradition monastique des Synghalais, à prendre des arrangements scolastiques pour le signe d'une ingénuité sans fard,

à traiter, ce qui est plus grave, des esprits et des pensers hindous en âmes et en spéculations occidentales. Ce peut être un palier reposant dans une escalade pénible; mais, à prendre un système pour une conclusion irrévocable, il y a une illusion périlleuse et, pour parler franc, quelque pédantisme.

Minayeff fut armé, autant que personne, d'une connaissance directe, profonde, variée, des sources de toute origine, peu sensible au prestige des ordonnances harmonieuses, moins préoccupé de prétention littéraire et de philosophie générale que de déduction positive, de cette couleur historique dont il avait affiné en lui le sentiment par l'exploration, par la familiarité de l'Inde et des Indous. Indépendant jusqu'à paraître un peu brusque, attentif au fond jusqu'à dédaigner la forme, préoccupé des faits précis jusqu'à sembler incorruptible à la séduction des généralités, il communique à ses investigations un peu discursives, je ne sais quel accent de sincérité et de vie qui ne doit rien aux artifices littéraires, qui doit tout à la vigueur passionnée de la recherche.

Susciter quelques scrupules salutaires, réveiller la conscience un peu trop anortie des lacunes redoutables qui aujourd'hui encore traversent et, si je puis dire, désorganisent notre connaissance du Bouddhisme, ne serait pas un mince service. Il y a mieux : le livre de Minayeff, quel que puisse être en plus d'un point le vague des conclusions, suggère des idées, apporte des documents qui ne sauraient être stériles. Je n'entends pas, pour ma part, sousscrire à toutes ses vues ; mais c'est merveille avec quelle patience tranquille il s'attache à suivre la pensée indoue dans

son expression nue et ses allures vraies. Ses jugements semblent parfois s'enfoncer dans la pénombre. Comment ne pas apprécier cette réserve après tant de complaisants artifices qui, pour faire valoir le Bouddhisme, pour le traduire en langage plus moderne, en faussent la physionomie et en dénaturent l'inspiration?

L'œuvre de Minayeff est remarquablement riche en citations et en extraits originaux. Quelques-uns des ouvrages auxquels ils étaient empruntés sont dans les derniers temps entrés dans le domaine public, grâce surtout à Minayeff lui-même. On a cru cependant devoir conserver à ce mémoire, dans la traduction, tout son aspect et son appareil primitifs. Il y avait là un ensemble qu'il importait de ne pas entamer, même au risque de reproduire quelques pages de textes aujourd'hui imprimés ailleurs. En effet, cette première partie d'un travail destiné à être plus étendu, forme bien un tout. Sans prétendre en épuiser tous les aspects, elle s'étend à la période entière des origines bouddhiques, livres et monuments, culte et doctrines. Elle ne s'arrête qu'au moment où aurait été fixée, tant au nord de l'Inde qu'à Ceylan, la première rédaction écrite des livres sacrés. Dans toute histoire religieuse, l'heure des codifications canoniques marque une date mémorable.

Cet ouvrage est le second des écrits de Minayeff qui passe dans notre langue. Le regretté St. Guyard nous a autrefois donné sa *Grammaire pallie*. G. Garrez avait été l'instigateur de cette traduction. Il s'était plus tard vivement préoccupé de provoquer une version du livre qui paraît seulement aujourd'hui. On me permettra de me féliciter ici de voir son vœu enfin réalisé, et d'associer dans ce souvenir

son nom au nom de Minayeff dont il fut en France l'ami le plus intime. Il m'est doux de saisir une occasion si naturelle pour confondre dans un commun et fidèle hommage deux esprits, bien différents à coup sûr, mais l'un et l'autre éminents. Tous deux nous ont quittés trop tôt; ils gardent tous deux une place d'honneur dans la mémoire de ceux qui les ont connus d'assez près pour mesurer toute la perte que, en leurs personnes, ont faite la science et l'amitié.

ÉMILE SENART.



A LA MÉMOIRE

DE

IVAN PAVLOVITCH MINAYEFF

9 Octobre 1840 — 1^{er} Juillet 1890

(Leçon d'ouverture du Cours de littérature sanscrite pour l'année 1890-91.)

Messieurs, avant de reprendre cette année nos études sur la littérature sanscrite, je veux évoquer avec vous le souvenir de notre maître commun que nous avons perdu cet été. Je n'ai pas besoin de vous parler longuement de l'homme et du professeur : vous l'avez connu vous-mêmes ; vous-mêmes, comme moi, non seulement vous avez écouté ses leçons ici dans l'Université, mais encore vous êtes restés longtemps, durant ces soirées que nous ne saurions oublier, assis dans son cabinet rempli de livres où d'impassibles bouddhas nous regardaient du haut de leurs socles. Combien vivement me reviennent ici à la mémoire ces longues conversations, ces discussions ardentes qu'il interrompait parfois de quelque remarque dont l'ironie un peu railleuse cachait néanmoins tant de franche bonté et de bienveillance ! Et quand on pense que tout cela est fini, que nous ne le verrons ni ne l'entendrons jamais plus, on désire faire revivre le mieux possible dans sa mémoire cette chère image. Vous qui ne faites que

débuter dans l'étude du domaine scientifique qu'il cultivait, vous ne connaissez sans doute que peu ses travaux et c'est pourquoi je m'efforcerai de mon mieux de vous en indiquer le caractère.

Minayeff était du nombre de ces savants qui, dès le début de leur activité scientifique, se proposent un but déterminé pour y tendre ensuite toute leur vie et y diriger tous leurs travaux; l'objet de ses études fut l'Orient et ce choix nous montre clairement quelles étaient les questions qui l'attiraient le plus : l'Orient par rapport à l'Occident est surtout le pays de la religion. L'Occident s'efforce de tout atteindre par l'intelligence, de tout contrôler par l'expérience scientifique : pour lui, après des années de foi ardente, vient le moment de critiquer ce à quoi il a cru ; la foi est remplacée par la négation, et plus l'intelligence va loin, plus irrésistiblement elle s'avance, étouffant sous elle tout le reste. Il n'en est pas de même en Orient ; là-bas la fantaisie ardente de l'homme cherche toujours à dépasser davantage les étroites limites de la science ; la religion est remplacée par la religion et non par le scepticisme ; sans religion l'homme ne peut vivre dans l'Orient et surtout dans l'Inde. Je vais vous citer quelques extraits des ouvrages de Minayeff qui, ce me semble, dessinent très nettement ce caractère religieux de l'Hindou. « La seule question, dit-il, qui puisse comme autrefois exciter dans l'Inde l'intérêt général est la question religieuse... Les grandes questions des secrets de la vie et de la mort occupèrent l'Hindou dès une antiquité reculée ; profondément spiritualiste, mais irrégulier jusqu'au caprice dans ses créations, toujours sous le poids de problèmes non résolus, il a toujours eu une tendance à détester quelque être envers lequel il fut possible aussi de se conduire comme à l'égard d'un homme. Et ses dieux sont des personnages de cette sorte, un autre aspect d'êtres terrestres puissants qui le surprennent par leur force et leur arbitraire. Comme sur la terre les puissants du monde, ainsi les dieux

dans le ciel étaient pour lui un grand fardeau dans son existence particulière, et il naquit en lui le désir de ne pas seulement en finir avec l'existence terrestre pour aller glorifier les dieux, mais de s'identifier avec la divinité ou de s'anéhiler absolument. »

« A quoi bon mourir et habiter le ciel ? Les morts reviennent sur la terre, s'incarnent dans de nouveaux êtres ; les dieux apparaissent sur la terre pour résoudre les questions au-dessus des forces de l'homme. Et de même que les hommes deviennent des dieux, ainsi les dieux naissent hommes. Et partout on trouve la douleur et le fardeau de l'existence personnelle. Atteindre le chemin qui conduirait l'homme hors du vaste domaine de la douleur universelle, au delà des limites de l'existence personnelle, c'était là le problème fondamental de toute la philosophie indienne et de toutes les religions de l'Inde¹. »

« Mystique et poète, il (l'Hindou) n'attache aucun prix à ce dont l'Européen est surtout porté à se glorifier. Ton esprit n'est pas plus fort que le mien, dit l'Hindou en se comparant à son maître occidental : il n'est pas plus riche en idées ; ces nouveautés dans le monde des idées qui émeuvent les esprits des meilleurs parmi les tiens, elles m'étaient connues déjà depuis longtemps ; j'ai déjà réfléchi à tout cela et j'ai même trouvé une issue à ce pessimisme dont tu souffres. Tu es plus riche que moi de l'amas de vérités que tu possèdes, contrôlées et prouvées par l'expérience ; tu es plus puissant que moi grâce aux progrès de tes sciences appliquées ; mais la vérité expérimentale actuelle est-elle le couronnement de la sagesse ? Et quel prix peuvent avoir pour moi tes connaissances techniques, quand je crois d'une manière inébranlable à l'indéfini perfectionnement de la personnalité humaine, à ce perfectionnement qui donne à

1. *Renseignements sur les bouddhistes et les janas (Journal du Ministère de l'Instruction publique, CXCV, 2^e part., p. 245-46).*

l'homme la puissance sur le monde visible et invisible¹? »

Cette place prépondérante qu'il attribuait dans ses travaux à l'histoire de la religion, il nous l'explique lui-même clairement dans l'épigraphie de ses esquisses recueillies pendant un voyage dans l'Inde et à Ceylan², épigraphie tirée de son auteur favori, Carlyle : « It is well said in every sense, that a man's religion is the chief fact with regard to him, a man's or a nation of men's » (il est juste de dire sous tous les rapports que la donnée principale pour apprécier un homme est sa religion, qu'il s'agisse d'un homme isolé ou d'une nation d'hommes).

En 1858, Minayeff, ayant fini ses classes au gymnase du gouvernement de Tamboff, entre à l'Université de Pétersbourg dans la Faculté des langues orientales, section des langues chinoises-mandchoues où il prend son diplôme de candidat en 1862 après avoir écrit sous le titre de : *Recherches géographiques sur la Mongolie*, un écrit jugé digne de la médaille d'or. Cet attrait pour la géographie historique de l'Asie persista toute sa vie, et il a écrit nombre de travaux de valeur dans cet ordre d'idées³. Mais malheureusement, il en fut comme pour ses études bouddhiques, là aussi, le travail fondamental préparé par tous les travaux antérieurs n'était pas destiné à être achevé; sa traduction commentée de Marco Polo, préparée en partie seulement pour l'impression,

1. *Sur l'étude de l'Inde dans les Universités russes.* Discours lu à la séance solennelle de l'Université de Saint-Pétersbourg le 8 février 1884.

2. *Esquisses singulaires et indiennes, d'après les notes de voyage d'un Russe*, 2 vol. Saint-Petersbourg, 1878.

3. Voici les titres de quelques-uns de ces travaux. *Renseignements sur les contrées situées aux sources de l'Amu-Daria*, Saint-Pétersbourg, 1879; *L'Inde d'autrefois. Remarques sur le voyage d'Athanase Nikitine au delà des trois mers*, Saint-Pétersbourg, 1881 (*J. M. I. P.*, n° 6-7); *La Recherche de l'or* (compte rendu d'une édition de la Relation de l'expédition d'Unkovsky), (*J. M. I. P.*, t. CCLVII, 2 part., 237-49); *Le Chemin oublié de la Chine* (à l'occasion du récit du quatrième voyage de Prjevalsky), (*J. M. I. P.*, CCLXIV, 2^e part., 168-89).

est restée manuscrite. Je m'attacherais ailleurs en détail à ses études sur la géographie historique de l'Asie, je ne parlerai ici que de son œuvre comme indianiste.

A l'Université, Minayeff suivit les cours d'un des savants qui connaissaient le mieux le bouddhisme, V. P. Wassilieff, et cette circonstance n'a certainement pas été sans quelque influence sur le choix qu'il fit du bouddhisme comme sujet d'études : dès les premiers moments, il acquit la conviction que pour comprendre véritablement cette religion indienne, il fallait recourir aux sources originales indiennes et dès lors à ses études de littérature chinoise il joignit aussi celle du sanscrit. Sorti de l'Université, il quitta la Russie et continua à s'occuper du sanscrit auprès de Benfey et de Weber en même temps qu'il entreprenait de lui-même l'étude des manuscrits pâlis de la Bibliothèque de Paris. C'est là qu'il commença à acquérir cette vaste lecture de textes encore inédits qui plus tard distingua toujours ses travaux. C'est à cette époque aussi que se rapporte la composition du Catalogue des manuscrits pâlis de la Bibliothèque Nationale de Paris, le premier travail scientifique de Minayeff ; l'administration de la Bibliothèque se disposa à imprimer ce catalogue, mais par suite de l'insuffisance de ses moyens, elle ne réalisa pas son intention ; aujourd'hui, comme j'ai pu m'en convaincre lors de mon séjour à Paris cet été, le catalogue se trouve en désordre et n'a plus, du reste, après de nombreux travaux récents, la même importance qu'auparavant.

En 1868, Minayeff, après cinq ans de séjour à l'étranger, revient en Russie et prépare pour l'impression sa thèse de doctorat¹. Le choix de son sujet nous montre tout de suite combien il avait conçu avec clarté et précision son plan d'étude du bouddhisme. Le *Prātimoksha*, recueil de

1. *Prātimoksha sūtra, texte et traduction*. Saint-Petersbourg, 1869 app I au t. XVI des *Mem. de l'Acad. Imp. des Sciences*.

prescriptions monacales, est un des monuments les plus anciens, sinon le monument le plus ancien du bouddhisme ; c'est par lui, sans aucun doute, qu'il était le plus rationnel de commencer les recherches.

Dans une préface étendue sont examinées une série de questions fondamentales relatives à l'histoire du canon, et déjà dans ce premier travail nous rencontrons à chaque pas cette critique sceptique à l'égard des textes qui donne tant de prix à tout ce qu'il écrivait. Il a repris l'étude des mêmes questions dans ses *Recherches sur le Bouddhisme*. Au *Pratimoksha* se rattache étroitement un autre travail publié en 1879 : *La Communauté des Moines bouddhistes*¹, où il donne une description détaillée des cérémonies d'admission du religieux bouddhiste dans la communauté. Ces deux travaux sont tout ce qu'il a publié sur la question de la communauté bouddhique, bien qu'il ait continué à rassembler des matériaux pour l'histoire de cette communauté, histoire qui devait plus tard faire partie de son ouvrage sur le bouddhisme.

En 1870 parut l'article *Nouveaux faits relatifs aux relations de l'Inde ancienne avec l'Occident*² qui fut publié en allemand en 1871 avec quelques développements sous le titre *Buddhistische Fragmente*³, et attira aussitôt l'attention des spécialistes. Cet article fut suivi d'une série d'autres articles consacrés aux jātakas, c'est-à-dire aux légendes sur les renaissances du Bouddha⁴. Les légendes pieuses ont dans toutes les religions une grande importance, car c'est par

1. *J. M. I. P.*, CCI, 2 part., p. 1-35.

2. *J. M. I. P.*, 1870, n° 8.

3. *Mel. As.*, VI, 578-99.

4. *Quelques récits tirés des renaissances du Bouddha* (*J. M. I. P.*, 1871, n° 11, p. 88-133).

Quelques mots sur les pātakas bouddhiques (*ibid.*, 1872, n° 6).

Contes indiens (*ibid.*, 1874, n° 2, 4, 5 parus en brochures en 1879).

A. N. VESSELLOVSKY, *Des douze songes de Sehaharscha* (app. au t. XXXIV des *Mem. de l'Ac. des sciences*, n° 2, p. 28-34, extraits de la traduction du *Mahāsupanapātaka*).

elles surtout que se familiarisent avec la religion les masses pour lesquelles les dogmes abstraits sont peu accessibles ; le bouddhisme ne fait pas exception à cet égard ; ses livres sacrés sont pleins de légendes et ses temples couverts d'images qui servent à les illustrer. Dans le célèbre stūpa de Bharhut, le plus ancien, très probablement, des monuments bouddhiques connus jusqu'ici « de toutes parts regardaient le fidèle des figures qui semblaient lui raconter l'épopée du Bouddha, pleine de diversité et d'invraisemblables contrastes ; des épisodes de sa dernière existence terrestre alternaient avec des représentations de ses renaisances antérieures'...»

Les jātakas, outre leur importance spéciale en tant que monuments du canon bouddhique, en ont encore une autre non moins considérable ; ils nous ont conservé les formes littéraires les plus anciennes de toute une série de légendes, de fables, de récits, et par suite il est parfaitement juste de dire que « l'importance de ce recueil (les jātakas) pour l'étude scientifique des productions de la littérature populaire est presque égale à celle des hymnes védiques pour l'étude scientifique du langage et des mythes indo-européens^{2.} »

Dans une courte introduction aux traductions des jātakas, Minayeff s'arrête un instant sur l'importance de ces récits dans la question des communications intellectuelles entre les peuples. « L'explication des ressemblances intellectuelles entre les productions des peuples, dit-il, c'est-à-dire la détermination du côté où s'est fait l'emprunt et du chemin par lequel il s'est fait, ou bien l'explication de phénomènes analogues par l'identité de la nature humaine, doit être fournie par le savant en s'appuyant sur des faits qui admettent très souvent diverses interprétations directement opposées les

1. *Recherches sur le Bouddhisme* (I, 146).

2. *Quelques récits tirés des renassances du Bouddha* (p. 88).

unes aux autres et toujours plus ou moins vraisemblables. Dans ces conditions, il ne suffit pas d'indiquer les routes par lesquelles a pu se faire l'emprunt ou de déterminer l'époque d'apparition des textes, il est nécessaire en outre d'expliquer les motifs pour lesquels tel ou tel peuple, à telle époque, à tel endroit, a emprunté telle ou telle idée. Et ce n'est qu'alors que l'hypothèse de l'emprunt acquiert une valeur scientifique, pour expliquer la répétition de phénomènes semblables dans le domaine des créations de l'homme... » Après avoir expliqué les conditions qu'il faut remplir pour une étude *comparative* des monuments littéraires de divers temps et divers pays, il termine par ces mots : « Pour tout cela l'étude d'une certaine rédaction d'un texte quelconque doit nécessairement commencer par la question chronologique. En d'autres termes, avant de faire cette étude, il faut s'efforcer de déterminer à quelle époque cette rédaction est apparue dans la littérature qu'on examine et s'il ne faut pas en reporter l'origine à une antiquité beaucoup plus reculée ! » Neuf ans après, Minayeff eut encore à s'occuper de ces mêmes questions de communications intellectuelles, mais c'était cette fois comme critique, à l'occasion de l'examen du livre de R. Seydel, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, Leipzig, 1882². Le livre qu'il examinait violait à chaque pas les règles les plus indiscutables de la véritable critique scientifique, et il profite de cette occasion pour donner à ceux qui se laissent entraîner par les comparaisons et la croyance aux emprunts quelques leçons leur montrant que traiter les matériaux sans prendre de précautions peut amener souvent jusqu'à perdre de vue le sens commun. Après avoir rendu justice, non sans quelque sarcasme, il est vrai, à la grande érudition de l'aute

1. *Contes indiens. Introduction* (p. 68-69).

2. *Nouvelle interprétation des légendes bouddhiques* (*Leet. chret.*, 1883, I, p. 732-53)

teur, il fait observer qu' « à la vérité dans quelques pages le sens commun fait défaut, mais comme le savant traité de notre auteur n'est en somme qu'un cas particulier dans l'étude de la migration des récits, cette observation peut paraître une chicane subtile et inopportun¹ ». Minayeff en prenant pour épigraphe la comparaison classique de Monmouth avec la Macédoine² a glissé un avis aux comparateurs qui dépassent la mesure.

En même temps que de tous ces travaux sur le bouddhisme, Minayeff s'occupait de diverses recherches relatives à la langue pâlie, reconnaissant bien toute la nécessité d'une connaissance profonde de la langue sacrée des bouddhistes ; déjà en 1869 il imprime une courte métrique pâlie³, et en 1872 une grammaire pâlie complète, avec une introduction très importante traitant en détail la question des rapports du pâli avec le sanscrit et les dialectes prâkrits⁴. Cette grammaire était basée principalement sur la grammaire indigène *Rûpasiddhi* dont Minayeff préparait aussi une édition : cette édition est presque terminée, et j'espère que la possibilité se présentera dans un avenir prochain de la publier. Mentionnons encore à ce propos un autre travail grammatical également inachevé, les *Paradigmes de grammaire sanscrite*⁵.

Tout en continuant, sans se lasser, son travail de cabinet, Minayeff avait en vue un voyage dans l'Inde qui devait éclaircir pour lui des résultats déjà acquis et lui indiquer de nouvelles questions, et en 1874 il partit pour un voyage de deux ans à Ceylan et dans l'Inde. Il a consigné ses impressions de voyage dans une série d'articles de journal qu'il réunit ensuite, avec quelques compléments, sous le

1. *Nouvelle interprétation des légendes bouddhiques*, p. 734.

2. Shakespeare, *Henry V*, scène xviii.

3. *Dīr Pâli-Metrīk Vuttodaya* (*Mel. A.s.*, VI, 195-225).

4. *Esquisse d'une phonétique et d'une morphologie de la langue pâlie*. Saint-Pétersbourg, 1872. Cette grammaire a été traduite en français et en anglais. — 5. Saint-Pétersbourg. 1889 (lithogr.).

titre : *Esquisses singhalaises et indiennes, d'après les notes de voyage d'un Russe*¹. Le voyage commence par Ceylan, un des principaux foyers du bouddhisme contemporain. Le bouddhisme y fleurit encore, mais à chaque pas on rencontre des ruines, des monuments d'un éclat et d'une grandeur disparus à jamais. Malgré cette décadence, Ceylan est toujours un pays bouddhiste ; il n'en est pas de même du Béhar, la patrie du bouddhisme ; là se pressent en foule, il est vrai, à Gaya, auprès de son principal objet sacré, le saint arbre, les pèlerins bouddhistes de tous les pays, mais autour du sanctuaire vivent des infidèles et le bouddhiste n'est là qu'un hôte et non un maître. Une visite à l'école brahmanique de Soumagar amène notre voyageur à des réflexions sur Nalanda, un monastère célèbre, une Université bouddhique « où s'élaborait et s'achevait le système religieux, qui jusqu'à aujourd'hui est fermement adopté dans le Népal, le Thibet, la Chine et la Mongolie ». Ce fut là longtemps le centre de la science bouddhique, plus d'une fois le monastère fut ruiné, la bibliothèque brûlée, les professeurs et les étudiants dispersés, mais toujours des mains pieuses relevèrent le sanctuaire et jusqu'ici nous n'avons pas de renseignements certains sur l'époque de sa ruine définitive.

Après avoir visité les sanctuaires bouddhiques de Gaya, Minayeff fit ensuite connaissance avec le Népal où de nouveau il rencontra le bouddhisme, mais bien différent de celui qu'il avait observé à Ceylan ; neuf ans après, il visita encore un troisième pays bouddhiste, la Birmanie, recueillant ainsi de riches et vivants matériaux pour la connaissance de cette religion qu'il étudiait avec tant de soin.

C'est aussi à son premier voyage que se rapporte la visite de Kamaon d'où il rapporta un intéressant recueil de contes². Son premier voyage fut suivi d'un second en 1879. Pour

1 2 vol. Saint-Petersbourg, 1878. L.-F. Pautelcyeff.

2 *Legendes et Contes indiens*, recueillis à Kamaon en 1875. Saint-Petersbourg, 1877.

des raisons particulières, Minayeff n'a pas fait imprimer le récit de ce second voyage, mais ce récit a été conservé dans ses papiers et sera édité. Dans un troisième voyage, en 1885, il ne fit dans l'Inde qu'une rapide visite et alla en Birmanie ; il a raconté partiellement ce voyage dans son article : *Les Anglais en Birmanie*¹. Ces trois voyages n'avaient en rien affaibli son énergie, et moins d'un an avant sa mort il parlait d'un quatrième et plus long voyage dans l'Inde qu'il voulait entreprendre dans un avenir prochain.

Ni les voyages, ni les cours ne l'empêchaient de recueillir, de préparer pour l'impression et d'imprimer une série de textes bouddhiques, surtout en pâli². C'est à cette même époque qu'il commença la publication de son travail fondamental sur le bouddhisme³ (l'impression était déjà commencée avant son troisième voyage).

A ce livre qui, malgré son titre modeste : *Esquisses et Recherches*, devait étudier autant que possible le bouddhisme indien dans toute l'étendue de son domaine, Minayeff consacra le travail de toute sa vie; il devait éclaircir l'origine et l'histoire de cette grande religion universelle. On avait beaucoup écrit sur le bouddhisme, beaucoup de gros livres bons et mauvais, mais presque tous ou bien évitaient l'examen critique des sources de l'histoire du bouddhisme, ou bien les traitaient à un point de vue préconçu et souvent trop orthodoxe. Il fallait se retrouver dans ce labyrinthe de témoignages et d'opinions et répondre clairement à la question : Que savons-nous du bouddhisme et que pouvons-nous en savoir? La réponse, ce me semble, est donnée avec

1. *Messag. Europ.*, 1887, n° 11, p. 153-91.

2. *Journal of the Pali Text Society* : 1885, *The Chahesa-dhâtâ-râmsa*, 5-16 ; *The Sândesâ-kathâ*, 16-28, 1886, *Anâgata-râmsa*, 33-53 ; *Gandha-râmsa*, 54-80, 1887, *Simâ-rûdhu-rinichaya-kathâ*, 17-31. — *Mémoires de la section orientale de la Société Archéologique* : t. I, *Le Symbole bouddhique de la loi*, 203-205, t. IV, *Les Prières bouddhiques*, I et II, 125-36, 233-40.

3. *Le Bouddhisme, recherches et matière*, t. I, fasc. I, II, Saint-Petersbourg, 1887.

la plus parfaite clarté dans le premier fascicule du livre (Introduction, les sources). Le premier volume devait être suivi de l'étude de la question relative au saint (arhat), question fondamentale du bouddhisme primitif, d'un examen des légendes sur le Bouddha et sans doute de beaucoup d'autres choses dont il faut l'espérer, nous pourrons nous faire quelque idée lorsqu'on examinera les papiers du défunt.

Après l'apparition du premier volume du *Bouddhisme*, Minayeff poursuivit infatigablement ses éditions de textes bouddhiques¹ et prépara la suite de son ouvrage. C'est au milieu de ces travaux que la mort l'atteignit.

On ne peut exprimer la tristesse que nous éprouvons en le voyant ainsi descendre dans la tombe à l'âge de quarante-neuf ans, encore au meilleur moment de la vie, laissant brisé et inachevé ce qui avait été le but de toute une vie de pensée intense et de travail opiniâtre. Ce n'est pas qu'il faille se plaindre de ce qu'il ait peu fait pour la science ; ma courte esquisse même, qui n'embrasse qu'une partie de ses travaux, a déjà pu vous convaincre de la richesse de sa vie au point de vue scientifique, mais lorsqu'un édifice scientifique a été construit avec tant de soin on voudrait le voir entièrement achevé.

Pour terminer, voici quelques mots d'un caractère tout personnel : on a plus d'une fois reproché à Minayeff l'extrême rudesse avec laquelle il exprimait son opinion aussi bien dans ses livres que dans sa conversation ; même fallût-il reconnaître cette rudesse, on peut dire hardiment qu'elle était toujours franche et ouverte et qu'elle trouvait presque

1. *Petavuttha* (*Pali Text Soc.*), London, 1889.

Kathāratthā-pakurana-attahathā (*Journ. Pali Text Soc.*, 1889, 1-199, 213-22).

Epître à un disciple, par CANDILOMIN (*Mem. de la Soc. orient. de la Soc. Arch.*, IV, 29-52).

Le Salut selon la doctrine des bouddhistes modernes (texte du Bodhicaryavatara avec introduction, *ibid.*, IV, 153-225).

toujours sa justification complète dans le fait qui en était l'objet ; tous ceux qui ont vraiment connu de près Minayeff, savent quelle profonde et sincère bienveillance se cachait sous son extérieur un peu froid et moqueur. Sa vie a été pure et claire, ce fut la vie d'un travailleur profondément honnête et dévoué. Nous sommes pleinement en droit, Messieurs, d'être fiers d'avoir reçu son enseignement, nous nous efforcerons de nous rappeler toujours les leçons que nous avons entendues de sa bouche et celles dont il a pour nous si abondamment rempli ses ouvrages.

Serge d'OLDENBURG.

J'ajoute ici une liste de quelques travaux de Minayeff qui n'ont pas été mentionnés plus haut¹ :

1874. Compte rendu de l'écrit de V. P. Wassilieff, *Les Religions de l'Orient (Journal du Ministère de l'Instruction publique, n° 3, 127-48)*.

1876. Compte rendu du livre de M. Venukoff, *Courte Description des Possessions anglaises en Asie (J. M. I. P., n° 5, 157-61)*.

Compte rendu des ouvrages : Pezzi, *Introduction à l'étude de la science du langage*; Hovelacque, *La Linguistique*; Manitius, *Die Sprachewelt (J. M. I. P., n° 12, 309-314)*.

1877. *Opinion sur la composition d'un Recueil de renseignements relatifs aux contrées situées aux sources de l'Amou-Daria (Bulletin de la Société de Géographie, 34-36)*.

Compte rendu des livres de Mikloschitch, *Ueber die Mundarten und Wanderungen der Zigeuner et Beiträge zur Kenntniss der Zigeunermundarten (J. M. I. P., n° 3, 190-94)*.

Compte rendu de l'ouvrage : Domenico Pezzi, *Glottologia, etc. (J. M. I. P., n° 3, 194-195)*.

1. Quelques articles m'ont été indiqués par L.-N. MAIKOFF, auquel j'adresse ici mes remerciements.

- Mémoire sur les travaux relatifs à la composition d'un Recueil de renseignements sur la région des sources de l'Amou-Daria (Bull. Soc. Géog., 1878, 16-20).*
1878. *Le Népal et son Histoire* (*J. M. I. P.*, n° 1).
1879. *Shir Ali et ses rapports avec l'Angleterre* (*La Parole russe*, n°s 4 et 5).
1880. *Description des Monuments les plus importants de la littérature sunnite* (*Histoire générale de la Littérature*, publiée sous la direction de V. Korsch, fasc. 1).
- Compte rendu de l'ouvrage de Tsagareli. *Etudes Mingréliennes* (*J. M. I. P.*, n° 11, 225-31).
1882. *Renseignements nouveaux sur les Kafirs* (*J. M. I. P.*, n° 5, 137-157).
- Recherches phonétiques*, par Melville Bell (*J. M. I. P.*, n° 8, 350-55).
1883. *La Vie patrimoniale dans l'Inde d'aujourd'hui* (*J. M. I. P.*, n° 3, 164-180).
- La Propriété foncière dans l'Inde d'aujourd'hui* (*ibid.*, n° 11, 135-52).
1884. *Un grand Missionnaire russe* (*ibid.*, n° 9, 219-27).
- Idées russes d'autrefois sur l'Inde* (*ibid.*, n° 10, 349-59).
1888. *Apologie du Lanūïsme* (compte rendu du livre de M. Pozdniéef sur les couvents bouddhiques en Mongolie (*ibid.*, n° 6, 434-48).
- N. M. Prjevalsky* (art. néerologique, *ibid.*, n° 11, 49-50).
- Nouveau Journal de phonétique* (*ibid.*, n° 12, 284-86).
- Remarque sur la Réponse de A. M. Pozdniéeff* (*ibid.*, n° 12).
- Pāṇini*, I, 4, 79. *Mémoires de la Société Archéologique*, II, 275.
- Candragomin* (*ibid.*, 276-77).
- Compte rendu de l'ouvrage : Legge (J. A.), *Record of Buddhistie Kingdoms* (*ibid.*, 310-317).
1889. *Alphabet universel* (*Bull. Soc. Géog.*), 333-38.

Un court texte sanscrit, le *Cānakyasārasamgraha*, déjà entièrement imprimé, est resté inédit. Dans les papiers du défunt, de la mise en ordre desquels je vais maintenant m'occuper, ont été conservés d'assez nombreux matériaux pour la continuation du *Bouddhisme* et d'autres ouvrages déjà commencés. Il est encore difficile de dire ce qui pourra en être imprimé.

Ont été publiés depuis, dans les *Zapiski* de la section orientale de la Société archéologique de Russie : *Représentations dramatiques populaires pendant la fête de Holi à Almor*; *Notes et matériaux concernant le bouddhisme* (traduction du Petavatthu); *Une chanson des rues indienne sur un nouvel impôt*, dans la Revue *Jivayā starina* (Antiquité vivante); *Analyse de jātakas pālis, encore inédits*. L'impression de l'*Index* de la *Mahāvaguttpatti* a été commencée.



RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME

CHAPITRE PREMIER

Plan et Objet des présentes recherches.

1^o Exposé de la question. 2^o La biographie du fondateur. 3^o Interprétations actuelles des légendes. 4^o La tradition sur l'histoire primitive de la communauté bouddhique. 5^o Conséquence générale. 6^o La tâche de l'historien du bouddhisme.

Les présentes recherches sur le bouddhisme sont exclusivement consacrées à l'examen de questions déjà vieilles, sur lesquelles on a beaucoup écrit et exposé un grand nombre de considérations savantes et ingénieuses. L'auteur néanmoins, a cru devoir, au début de son travail, s'orienter dans ce domaine et soumettre à un nouvel examen des conclusions et des affirmations presque universellement adoptées parmi les savants modernes. Ayant pleinement conscience de l'insuffisance des matériaux qu'il a pu se procurer, il ne s'est pas proposé, dans les chapitres qui suivent, de présenter au lecteur une esquisse du développement primitif du bouddhisme, ou une histoire du canon bouddhique. Mais sa conviction profonde est que, pour exposer ce système religieux, raconter son évolution pendant une durée de plus de deux mille ans, et enfin essayer de déterminer sa place dans l'histoire universelle, il est absolument nécessaire de commencer par un examen critique des témoignages

que l'on possède sur l'histoire primitive de la communauté bouddhique et de ses écritures sacrées ; déterminer le caractère de ces témoignages, leur date, lui a paru une question de première importance dans le domaine des études bouddhiques. De la solution de cette question, dans un sens ou dans un autre, dépend directement la détermination du caractère et de l'époque de ceux des monuments bouddhiques qui doivent être la base et la pierre angulaire des recherches ultérieures.

L'auteur ne commence pas son ouvrage par une biographie du fondateur du bouddhisme. Il est hors de doute qu'à l'origine des grands mouvements historiques, toujours et partout apparaissent des personnalités historiques importantes. Il en fut ainsi, certainement, dans l'histoire du bouddhisme, et son développement, on ne saurait le contester, commence par l'œuvre d'un fondateur.

Longtemps avant l'apparition des troupes macédoniennes sur les rives de l'Indus, au fond de l'Hindoustan oriental, non loin du pied de l'Himalaya, naquit un des plus grands ascètes et chefs spirituels de l'Inde. Il vécut longtemps et mourut entouré de ses disciples en un endroit que les archéologues n'ont point recherché jusqu'à ce jour.

Il mourut, mais ce qu'il avait fait ne resta pas sans résultat pour le monde. La doctrine enseignée par lui à ses disciples ne périt point : peu de temps avant le commencement de notre ère, ou bientôt après, elle s'était déjà fait jour dans des contrées lointaines, au delà de l'Himalaya et de l'Hindoukousch, et plus tard, non seulement elle conquit une grande partie du continent asiatique, mais encore elle parvint à s'étendre dans beaucoup d'îles de l'océan Indien.

Sur la vie de ce maître d'une autorité universelle, honoré aujourd'hui comme un dieu par des millions d'hommes de langue et de nationalité différentes, par des peuples de races diverses, on ne sait à peu près rien, mais ce n'est pas faute de récits et de légendes. Les bouddhistes même font com-

mencer leur chronologie, non du jour de sa naissance, mais de l'année et du jour de sa mort. Dans la masse des légendes et des traditions qui se rapportent à lui, ce qu'on aperçoit ce n'est pas le désir de conserver un récit véritable de sa vie, ce n'est pas une tendance d'esprit historique, c'est la recherche d'un idéal par un cœur croyant, c'est la puissance créatrice du sentiment religieux. Dans ces légendes, souvent poétiques, parfois originales et étranges, la disposition morale de la communauté des ascètes se montre clairement : leur esprit et leur cœur cherchaient à qui adresser des prières et un culte, et cette disposition devait naturellement donner une couleur particulière à toutes les légendes qui avaient cours parmi les ascètes et les fidèles.

Les légendes et les récits sur la vie et l'œuvre du fondateur forment une masse énorme : des récits de sa vie, de ses prédications, de ses miracles et de ses voyages dans le vaste pays de l'Inde, sont arrivés jusqu'à nous dans l'original ou traduits dans les langues des divers peuples qui, jusqu'à présent, confessent le bouddhisme. Mais malgré cet amas de récits sur la vie du fondateur du bouddhisme, par suite de la disposition d'esprit qu'on vient de signaler dans la communauté, la question de la personnalité historique du sage de la tribu des Çākyas reste jusqu'à présent ouverte.

La plupart des récits sont pleins de détails légendaires, de traits invraisemblables ou même incroyables au plus haut degré. Pour écrire une biographie scientifique du grand docteur, on est obligé de recourir à des sources dont le caractère non historique saute aux yeux, et, à l'aspect de ces matériaux, le savant peut arriver aisément à une conclusion toute négative : il déclarera que ces sources ne méritent aucune confiance, et, de cette manière, la question de la vie historique du sage de la tribu des Çākyas, sera écartée, mais non résolue. Cette grande personnalité se montre entourée d'un brouillard de légendes et d'inventions que nous ne

sommes pas en mesure de dissiper : la critique scientifique est forcée de renoncer à l'examen des sources, parce que leur nature exclut toute application possible de ses procédés. Ce même savant peut encore essayer de traiter avec quelque confiance les sources qui se présentent à lui ; il en séparera toute la matière légendaire, en écartera tout ce qui, à son avis, est invraisemblable et indigne de foi ; et ayant ainsi fait le départ dans ses sources, se fondant sur les faits qui lui paraissent mériter crûance, il composera un portrait du docteur et de l'ascète. Le résultat, en effet, sera un récit très vraisemblable de la vie romanesque d'une personnalité que les traits fondamentaux de son caractère rendent poétique et séduisante¹.

Mais alors cette question se présentera tout naturellement à l'esprit de notre savant : Dans mon récit composé à l'aide de procédés critiques évidemment très simples, y a-t-il une part, même faible, de vérité historique ? Ai-je exposé la biographie véritable d'une personnalité réelle, ou n'ai-je fait que composer un portrait vraisemblable, commun à toute l'Inde, de l'ascète et du prédicateur ; que dessiner un type dont la réalité et l'exactitude peuvent être vérifiées, même de nos jours sur les traits des fakirs et des ascètes qui errent dans l'Inde ?

Il n'y a aucune raison de répondre négativement à cette dernière question, c'est-à-dire d'admettre l'exactitude historique du type représenté. Dans les données que l'on possède pour une biographie vériquée du fondateur du bouddhisme, ce qui manque le plus ce sont les détails personnels. Les faits vraisemblables et dignes de foi dans les récits sont ceux qui nous esquissent non une individualité historique, mais le type général de l'ascète hindou.

Au sujet de ces légendes et de ces récits on a énoncé une

1. Un essai de ce genre a été fait par OLDENBERG dans son ouvrage. *Buddha, sein Leben*, etc.

opinion entièrement opposée à la précédente¹. Ces récits et ces légendes ne seraient pas des biographies mêlées d'inventions légendaires, mais seulement une illustration épique d'un certain type mythologique et divin. Tous les événements racontés dans les légendes sont vrais, mais non historiquement exacts. Les faits et événements racontés appartiennent, non à l'histoire, mais à la mythologie naturaliste. Ce n'est pas à la critique historique, mais à l'interprétation mythique à en connaître et à les expliquer. Le Bouddha des légendes est un mythe solaire.

Entre l'extrême qui consiste à refuser aux légendes toute autorité pour l'histoire du fondateur du bouddhisme et la tentative de leur appliquer la critique historique, il y a ainsi encore un troisième point de vue, le point de vue mythologique. En interprétant les détails mythologiques mêlés au canevas des récits primitifs sur la vie de l'ascète et du penseur, les mythologues espèrent pouvoir saisir et le sens de la légende bouddhique et le processus même de son développement.

En recueillant dans ces récits les détails biographiques relatifs à son héros, l'historien du grand sage oublie que déjà, dans la communauté la plus ancienne, dans cette communauté qui fut la dépositaire de la tradition primitive sur le Maître, se fait jour avec évidence une disposition spéciale, bien indienne, par rapport à la personnalité de celui-ci : les disciples, non seulement honoraient pieusement sa mémoire, mais encore priaient leur Maître. Il devint, de très bonne heure, l'objet d'un culte religieux ; l'exactitude historique de la tradition, dut, tout naturellement, s'évanouir peu à peu sous l'influence de cette manière d'envisager les choses qui dominait dans la communauté, laquelle tendait à la déification du Maître, voulait croire en lui et le prier.

1. Le lecteur trouvera une interprétation mythique des récits bouddhiques dans le livre d'E. SENART, *Essai sur la légende du Bouddha*, et aussi dans H. KERN, *Der Buddhismus*.

C'est pourquoi on s'explique aisément l'adjonction à la tradition de tout un amas de détails mythiques. Mais ils sont loin certainement de constituer toute l'essence de la légende du Bouddha, et il est clair que l'exégèse mythologique seule n'est pas en état d'expliquer la croissance et le développement de cette légende.

Il faut chercher cette explication dans l'histoire du mouvement intellectuel de la communauté, dans le développement successif des doctrines, des enseignements dogmatiques qui y prirent naissance, à diverses époques, et agitèrent l'esprit de ses membres. Les légendes, certainement, ne se sont pas étendues, n'ont pas changé d'aspect, sans subir l'influence des différentes doctrines sur l'Arhat ou saint, le Bouddha ou illuminé : elles nous offrent une sorte d'histoire de la doctrine relative au Bouddha et à l'Arhat.

L'interprétation des légendes, d'après tout ce qu'on vient de dire, doit commencer par la critique des sources, par l'élucidation, quand ce ne serait que dans les traits les plus généraux, du développement historique de la doctrine bouddhique relative au Saint (c'est-à-dire à l'Arhat).

Mais tant que cela ne sera pas fait, il est prudent de se borner, dans la biographie du sage de la tribu des Câkyas, aux faits très peu nombreux, qui sont le plus dignes de foi.

Les considérant comme universellement connus, nous jugeons inutile de les reproduire ici.

En commençant à compter les années à partir de la mort de leur fondateur, les bouddhistes commencent aussi à la même date l'histoire de leur communauté. Sur les événements qui s'y passèrent à l'origine, leur tradition a conservé deux genres de témoignages également importants les uns et les autres, car ils jettent quelque lumière sur la période primitive de l'histoire littéraire du bouddhisme.

Ces témoignages cependant ne sont point contemporains des événements auxquels ils se rapportent. La tradition, peut-être très ancienne, nous est parvenue dans des textes

très récents ; elle s'offre à l'étude dans des productions littéraires de plusieurs siècles postérieures aux faits eux-mêmes. Il faut donc apprécier jusqu'à quel point cette tradition, supposée ancienne, a, dans sa transmission par des sources récentes, conservé les traits plus ou moins exacts que l'on y cherche, et ensuite déterminer son degré d'importance pour l'histoire littéraire.

Dans les premiers siècles de l'histoire du bouddhisme, la tradition signale deux événements importants : 1^o ce qu'on appelle les *conciles* des prélats et des ascètes, et 2^o les *dissensions* dans la communauté, dissensions qui se terminèrent par son démembrement en sectes.

D'ordinaire, dans les recherches relatives à la date des monuments bouddhiques, on accorde une importance prépondérante aux récits des conciles, et on résout les questions chronologiques en s'appuyant sur des témoignages relatifs à ces événements ; les témoignages relatifs aux sectes sont repoussés au second plan, on ne donne pas au fait même de leur existence l'importance qu'il mérite, ce qui n'est pas sans inconvenient pour l'étendue ni pour la précision des recherches.

En cela il semble que l'on oublie entièrement que le rôle joué par les chefs spirituels et les ascètes dans les conciles est rapporté dans des monuments bien postérieurs à l'événement lui-même, que le caractère du récit donne très clairement la conviction qu'il est empreint de certaines tendances qu'un lecteur impartial s'explique aisément.

Les témoignages sur la formation des sectes et leurs doctrines, ont un caractère quelque peu différent et plus véritable. Il est vrai que ces témoignages ont été, eux aussi, conservés dans des monuments récents, postérieurs à la première apparition des divisions dans la communauté bouddhique. Mais supposer une tendance dans ces récits est beaucoup plus difficile. Quel besoin avait un bouddhiste croyant de rapporter le commencement des dissensions à une

antiquité reculée, d'affirmer que le schisme, dans la communauté, s'était fait jour à l'aurore même de son existence? Inventer de semblables faits n'eût pas été certainement conforme aux intérêts de gens qui prétendaient que la loi est la parole du Bouddha, que dans les trois pitakas il n'y a rien qui ne soit son verbe même.

N'est-il pas visible que la tradition, en racontant l'apparition des sectes, nous apporte un témoignage sur un fait historique parfaitement digne d'être cru?

Se guidant par les considérations qui viennent d'être indiquées, l'auteur commence son étude par l'examen de la tradition relative aux conciles, et passe ensuite aux témoignages sur l'apparition des sectes.

Ses recherches doivent nécessairement être poussées jusqu'à un examen détaillé, principalement du degré de confiance que mérite la tradition singhalaise sur l'histoire du canon pâli, parce que cette tradition est la seule qui soit connue d'une manière suffisamment complète, et qu'actuellement le canon pâli peut seul être examiné dans son intégrité. Jusqu'ici les autres canons sont peu connus, et ils le sont par des traductions dans lesquelles les titres originaux même ne sont pas toujours rendus avec l'exactitude désirable.

L'examen et l'étude critique des récits des conciles ont conduit l'auteur à une conclusion en désaccord avec les propositions aujourd'hui admises par la majorité des savants. Une tradition relative à un fait historique sert, sans aucun doute, de fondement à ces légendes, mais les récits ont été modifiés et ornés selon l'esprit et conformément aux exigences des dogmes bouddhiques modernes, et on n'y trouve aucune indication incontestable de l'existence du canon pâli (ou de tout autre qui nous soit parvenu) à l'époque reculée dont ils nous parlent.

L'insuffisance des matériaux qu'il a eus à sa disposition, a forcé l'auteur, dans son examen des témoignages sur l'apparition des sectes, à limiter ses études à un aperçu très général

et seulement aux controverses les plus importantes qui ont divisé la communauté dans les premiers siècles de son existence.

Ces dernières études ont conduit l'auteur à un résultat conforme à la conclusion mentionnée plus haut, relativement à l'ancienneté du canon pâli.

Les indications les plus anciennes sur l'existence des écritures canoniques du bouddhisme se trouvent, non dans les productions littéraires des bouddhistes, mais dans des textes monumentaux, par exemple dans la fameuse inscription de Bairat, attribuée non sans fondement à Açoka le Grand et aussi dans quelques inscriptions du Stûpa de Bharhut ; mais on ne peut en tirer aucune conclusion positive sur l'existence du canon ou de la langue pâlie à une époque contemporaine de ces textes.

Le but des présentes recherches n'est pas une polémique ; elles n'ont pas pour objet de refuser absolument toute autorité à la tradition, ou de nier l'antiquité des écritures bouddhiques ; au contraire, l'auteur admet que dans la tradition, parfois même récente, il s'est toujours conservé quelque chose de précieux et de partiellement exact ; il faut seulement traiter judicieusement ses témoignages et ne pas oublier que très souvent, sous l'influence d'une tendance parfaitement visible, elle peut défigurer un fait historique et digne de notre créance.

On a cru découvrir une semblable déformation dans les relations singhalaises et autres des conciles, et on a essayé de montrer qu'elles sont viciées par un esprit de tendance. Le fait même des assemblées est hors de doute, mais d'après la manière de voir de l'auteur sur ce fait, manière de voir qu'il s'est efforcé de justifier dans ce livre, les légendes relatives aux conciles ou assemblées n'ont aucune importance pour les études sur l'origine, le développement et l'histoire ultérieure du canon pâli.

L'histoire du canon, par suite du manque de témoignages

dignes de foi, ne peut être reconstituée qu'au moyen de l'étude comparative, à l'aide des monuments des diverses sectes bouddhistes, de chaque dogme dans son développement graduel ; pour y réussir, il faut absolument renoncer à l'hypothèse préjudiciable très répandue, mais complètement erronée, d'une antiquité prépondérante du canon pâli. Par cela même, les monuments en d'autres dialectes, bien qu'ils ne nous soient pas parvenus dans les originaux, acquièrent pour le savant l'importance qui leur revient dans l'œuvre de la critique historique et littéraire.

L'étude comparative des dogmes d'après les monuments des différentes sectes donne le moyen d'élucider les principes et les bases d'une solution vraisemblable des questions relatives au degré d'ancienneté de ces monuments. La question chronologique elle-même, en ce qui concerne la plupart d'entre eux, se simplifie notablement et se résout avec plus de vraisemblance : enfin, on aperçoit au moyen de cette étude du développement des dogmes bouddhiques, la possibilité de lier le commencement d'un grand mouvement universel avec l'histoire antérieure de l'Inde et d'expliquer d'où venait cet esprit de curiosité religieuse et métaphysique de l'Inde ancienne.

Il va sans dire que, pour accomplir cette tâche, pour comprendre l'histoire primitive du bouddhisme, son développement ultérieur, pour éclaircir les phases principales dans l'histoire de ses écritures sacrées, les sources bouddhiques à elles seules sont absolument insuffisantes : pour le savant qui poursuit ce but, il est indispensable d'avoir la connaissance la plus intime des anciens écrits philosophiques des brâhmares, et surtout des écritures sacrées des Jainas, secte dont l'apparition coïncide avec le commencement du mouvement bouddhique.

En appelant l'attention sur les traits généraux de cette tâche, l'auteur doit répéter ce qu'il a dit au commencement de ce chapitre. Celle qu'il s'est proposée est plus modeste,

il ne se croit pas capable du labeur qui consisterait à écrire l'histoire du bouddhisme ou d'un quelconque des nombreux canons bouddhiques, et ce n'est pas ce but qu'il a poursuivi dans les présentes études : elles sont consacrées exclusivement à l'examen critique des traditions bouddhiques sur l'antiquité et la première apparition des pitakas sacrés.



CHAPITRE II

Le premier Concile.

1^o Les idées des bouddhistes sur le contenu du canon. 2^o Adoption de ces mêmes idées par les savants européens. 3^o Considérations sur l'ancienneté du canon. 4^o Les traditions relatives aux conciles, leur antiquité et la confiance qu'elles méritent. 5^o Le caractère de ces assemblées selon la tradition. 6^o L'esprit de tendance dans cette tradition. 7^o Les sectes hérétiques et les paroles du Maître acceptées dans la communauté. 8^o Le Mahāyāna et la doctrine des Crāvakas. 9^o Le maître d'après l'enseignement du Mabāyāna. 10^o L'influence du Mabāyāna sur la tradition. 11^o Les récits du premier concile. 12^o Le travail littéraire et théologique dans le concile. 13^o Autres épisodes des mêmes récits. 14^o Ānanda et ses péchés. 15^o Conséquence générale.

Les commentateurs pâlis des écritures sacrées font précéder leurs explications sur certaines parties des « trois corbeilles » (c'est-à-dire des trois pitakas) d'un coup d'œil rapide sur l'histoire primitive du canon sacré des bouddhistes¹. Une telle introduction, non seulement est opportune à leur point de vue, mais elle est encore la conséquence nécessaire de leurs idées dogmatiques sur l'intégrité du contenu du canon. Ils croyaient, exactement comme le croient fermement les bouddhistes actuels, que les trois corbeilles ne renferment que la parole de leur Docteur inspiré. Cette même opinion sur le contenu des trois corbeilles était aussi celle des bouddhistes qui attribuaient à des auteurs indépendants la composition des livres de l'Abhidharma. Les auteurs des livres de l'Abhidharma, expliquaient-ils,

1. P. ex. dans le Samantapāsādikā. Voy. OLDENBERG, *The Vinayapitaka*, III. 283 et suiv. *The historical Introduction to Buddhaghosha's Samantapāsādikā*. — Introduction à la Sumaṅgalavilāsini (édite, en traduction seulement, par Turnour.)

n'avaient fait que recueillir et rédiger les paroles du Bouddha¹. Comme preuve de l'irréfutable vérité de leur foi, les bouddhistes singhalais racontent comment la parole du fondateur, malgré les périls de tout genre qui menaçaient sa pureté, avait, grâce aux efforts de saints personnages, conservé intacts et son caractère primitif et son étendue tout entière. A travers une période de plus de deux mille ans, la doctrine n'a subi aucun changement ; elle est restée absolument la même qu'au temps où elle était le verbe vivant du grand docteur. Il parut des détracteurs de la sainte loi, des hérétiques essayèrent d'obscurcir la vérité par des enseignements mensongers, mais de saints personnages, successeurs du Maître, surent combattre ces ennemis et en triompher. Ils se réunissaient en un endroit, conservant fermement et pieusement imprimé dans leur mémoire le dépôt sacré de toutes les paroles du Bouddha disparu, ils formaient des chœurs, chantaient ensemble les paroles du Maître, renouvelaient en quelque sorte dans leur mémoire une édition authentique des sermons sacrés ; toute nouveauté et toute erreur fut soigneusement écartée. Dans ces corbeilles vivantes, dans la mémoire de ces saints personnages ne se conserva que l'ancienne, la véritable doctrine.

A travers une longue succession de saints hommes, la doctrine ancienne et véritable perpétuée dans les mémoires arriva enfin à une époque où la sainteté commença à diminuer sur la terre, et quelques siècles après la mort du Maître, l'ensemble de la doctrine fut consigné dans des livres, à Ceylan. C'est ainsi que tous les récits des bouddhistes sur l'histoire de leur canon prouvent à leur point de vue, d'une manière irréfutable, l'entièvre vérité de leur dogme fondamental, à savoir que les trois pitakas ne contiennent que le texte même des paroles du Maître.

1 प्रभिधर्मेऽपि ···· भावतोऽः । स्यविरकात्याप्नोपत्रप्रतिर्द्वन्द्वानादिः
विष्णुवीकृत्य स्थापितद्वयाङ्गेभाषिकाः ॥ A. k. v., fol. 6. L'opinion de Buddha-
ghosha sur le canon est rapportée dans le Prātimokṣasūtra, p. 85.

Dans l'histoire primitive du canon bouddhique, la tradition mentionne trois faits importants : 1^o Le canon pâli, selon la conviction religieuse des croyants, est ancien et renferme la parole authentique du Maître; au cours de nombreux siècles et jusqu'à présent, il s'est conservé sans changement, grâce aux efforts de saints personnages qui surent à temps réunir des assemblées ou former des *chœurs* (*sangitis*), c'est-à-dire, comme traduisent les savants européens, convoquer des *conciles*; 2^o ces assemblées se réunirent parce que dans la communauté bouddhique, à l'aurore de sa vie historique, apparurent des nouveautés, des doctrines mensongères, en d'autres termes, se développèrent des *sectes* hérétiques. Ces deux premiers faits se rapportent à l'histoire primitive du canon bouddhique; le troisième fait remarquable dans le développement de ces écritures sacrées, savoir la *rédaction* de la doctrine par écrit, se produisit bien plus tard.

Outre les événements que l'on vient de mentionner, la tradition n'a conservé que bien peu de témoignages dignes de foi, tant sur la communauté elle-même que sur son canon sacré; et dans une telle pénurie de données historiques, il n'est pas surprenant que jusqu'ici, dès que se pose la question de la détermination chronologique d'un monument bouddhique quelconque, le savant européen se place au point de vue du commentateur pâli : il s'en tient aux témoignages concernant les assemblées des ascètes bouddhistes dans les premiers siècles de leur existence historique; et c'est en se fondant sur des témoignages peu nombreux, contradictoires et clairement tendancieux relatifs aux assemblées (ou conciles, selon l'appellation reçue parmi les savants européens) que l'on résout la question de la date, non d'un texte particulier quelconque, mais du canon tout entier¹.

La question de la date d'un texte, dit-on ordinairement,

1. Nous n'indiquerons que les travaux les plus récents : Voy. p. ex. : OLDENBERG, *Mahârâgga*, p. xxv et suiv.; MAX MULLER, *Sacred Books of the East*, vol. X, p. xxix; RHYS DAVIDS, ibid., vol. XI, p. xi et suiv.

ne peut être résolue en se fondant sur des données paléographiques; les manuscrits qui nous sont parvenus sont tous trop récents; le savant a entre les mains des copies très récentes d'ouvrages très anciens. Les données linguistiques ne paraissent pas devoir être des guides plus sûrs. Il ne reste plus qu'un moyen de résoudre la question, et on fait alors ce raisonnement : le texte dont il s'agit fait actuellement partie du canon; en déterminant la date du canon entier, nous déterminerons par là même celle de notre texte¹. On perd ainsi complètement de vue ce fait que rien ne nous indique de quelles parties se composait autrefois le canon, ni si les mêmes parties l'ont toujours constitué.

Tant que le contenu primitif du canon demeure inconnu, toute considération sur l'antiquité de tel ou tel livre canonique, fondée sur le témoignage de monuments récents, doit sembler peu convaincante à un esprit impartial.

La conclusion suivante, par exemple, ne peut guère sembler probante à personne : « Le deuxième chapitre du Dhammapada, dit Max Müller, est appelé *appamādaraggo*; si dans le Mahāvānča (c'est-à-dire dans une chronique singhalaise de la fin du V^e siècle ap. J.-C.) on nous raconte que lors de la conversion du roi Ačoka par le moine Nigrodha, ce moine bouddhiste lui expliqua l'*appamādaraggo*, nous ne pouvons guère mettre en doute qu'il existât déjà à cette époque une collection de vers sur l'*appamāda*, sous la forme où nous l'avons maintenant dans le Dhammapada et le Saññutani-kāya (vol. X, p. xxxii). »

C'est en se fondant sur l'indication d'un monument du V^e siècle ap. J.-C. qu'on affirme ainsi l'existence d'une production littéraire au III^e siècle av. J.-C. L'existence au III^e siècle av. J.-C. de quelques-uns des vers et peut-être même d'un grand nombre des vers connus aujourd'hui sous le titre général de Dhammapada est très vraisemblable, mais

1. MAX MULLER, vol. X, p. x.

ce n'est pas certainement sur le témoignage d'un texte aussi récent que le Mahâvanso que l'on peut démontrer l'existence à cette époque du recueil entier, dans son étendue et sous sa forme actuelles.

La question de savoir si le canon s'est toujours composé des parties qui le constituent aujourd'hui est d'ordinaire passée sous silence ou écartée par des considérations dépourvues de toute vraisemblance; après quoi on passe à la détermination de la date du canon tout entier.

Pour déterminer la date du canon pâli, on allègue deux faits importants : 1^o Le canon, sous la forme où nous le possédons maintenant, ne mentionne pas le troisième concile du temps d'Açoka, vers 242 av. J.-C.; 2^o on y trouve mentionnés le premier concile qui eut lieu à Râjagrha (447 av. J.-C.) et le deuxième qui eut lieu à Vaiçâli (377 av. J.-C.).

On se fonde sur ces faits pour conclure que le canon reçut sa forme définitive dans l'intervalle de temps qui sépare le deuxième concile du troisième, ou bien au moment du troisième. Il peut se faire qu'une partie même considérable du canon existât avant le deuxième concile; la description des deux conciles se trouve à la fin du Vinayapitaka, et on considère cette circonstance comme indiquant que ces comptes rendus furent les dernières parties autorisées du canon. Cette théorie, exposée pour la première fois par Oldenberg avec beaucoup d'ingéniosité et d'érudition, fut acceptée avec des modifications sans importance par nombre d'autres savants. L'importance accordée dans les recherches chronologiques, à la tradition relative aux conciles, fait passer au premier plan la question de l'époque où elle prit naissance et celle des rapports du récit traditionnel avec le fait historique. On n'a pas encore trouvé sur les conciles de témoignages contemporains, et les bouddhistes des différentes sectes n'admettent pas le même nombre de conciles, mais tous, semble-t-il, s'accordent à placer la première réunion de saints personnages aussitôt après la mort du Maître, et l'autre un peu plus de cent ans

après. Sur ces deux premières assemblées on a conservé des témoignages d'antiquité différente; les plus anciens sont entrés dans la composition du canon¹; les autres, plus récents, se trouvent dans les commentateurs pâlis, dans les chroniques singhalaises, les voyageurs chinois et les historiens bouddhiques (Taranatha).

Sur le degré de confiance que méritent les témoignages relatifs aux deux premiers conciles, les avis des savants européens sont partagés. Quelques-uns admettent que les témoignages qui nous sont parvenus aussi bien sur le premier concile que sur le deuxième sont également dignes de foi; d'autres, au contraire, font commencer l'histoire du canon à l'époque du deuxième concile et n'attribuent aucune valeur historique à ceux qui concernent le premier, bien que les récits de l'un et de l'autre soient reproduits dans les mêmes sources et soient en eux-mêmes également croyables; il ne s'y trouve pas de détails et d'ornements mythiques, rien en un mot qui puisse nuire à leur vraisemblance. Il ne faut pas cependant, dans ces récits de ce qu'on appelle les conciles, confondre deux choses qui ne méritent pas la même créance; le fait même des assemblées ne peut guère soulever de doute; le scepticisme le plus extrême ne trouve guère d'argument sérieux et inattaquable à y opposer: les assemblées s'instituèrent tout naturellement et furent la conséquence nécessaire d'un état de choses donné. Le grand docteur est mort, ses disciples, devenus orphelins, se réunissent pour les cérémonies funèbres; mais alors il se manifeste dans la communauté un certain esprit de désordre, au milieu des ascètes se montrent des hommes aux pensées coupables; ils éprouvaient comme de la joie d'un événement pénible et douloureux pour la plus grande partie de la communauté; par la mort du Maître, ils se voyaient émancipés des liens d'un

1. SENART, *Le Mahātastu*, 71; OLDEMBERG, *The Vinaya Pitakam*. II. 284 et suiv.; BEAL, *The Buddhist Councils*, etc., voy. *Verhandlungen des V^e Internationalen Orientalisten Congresses*, II, 2.

ascétisme rigoureux et se réjouissaient tout haut : « Ne pleurez pas! Ne soyez pas dans la douleur! Il n'est plus celui qui surveillait avec attention et nous disait : Ne faites pas telle ou telle chose. » Ces dispositions du troupeau menaçaient de la ruine et la jeune communauté et la doctrine qui en était le lien. Les membres de la communauté, comprenant le danger, durent naturellement se préoccuper d'arrêter le mal, réunir ceux qui pensaient de même et examiner la situation. C'est de cette manière et pour ces causes que se constitua la première assemblée des ascètes ou le premier concile bouddhique. Cent ans se passent, certaines nouveautés apparaissent dans la communauté; des doctrines fausses, des enseignements mensongers s'y font jour, et de nouveau elle se réunit pour examiner ses affaires. Comme la première fois, un examen et une correction ont lieu, c'est quelque chose de comparable aux pañcayats des castes à la même époque. Un caractère de tribunal est resté attaché aux assemblées dans tous les récits, bien que, sous l'influence visible d'une tendance particulière, la tradition leur ait donné l'aspect de conclaves réunis dans un but théologique et littéraire.

Mais si les assemblées ou les chœurs des anciens bouddhistes ont été des réunions semblables aux pañcayats, leur importance pour l'histoire du canon s'amoindrit extrêmement.

La tradition dans la plénitude de son développement, et avec elle la majorité des savants européens attribuent aux assemblées un tout autre caractère; ce furent, nous dit-on, des conciles, des conclaves s'occupant de rédiger les écritures sacrées du bouddhisme. Effectivement, des témoignages de sources diverses rapportent uniformément que, dans la première en date de ces assemblées, les saints personnages se livrèrent à un travail littéraire et théologique, mais ce travail littéraire est décrit différemment par chaque source. Certains récits parlent vaguement et obscurément d'un travail littéraire des saints personnages réunis en conclave, d'autres au

contraire en rapportent des traits minutieux en grand nombre, affirment en termes précis, n'admettant aucune équivoque, que tout le canon pâli, dans la forme où nous le possérons actuellement, existait déjà au moment de la mort du Maître. Bref, les récits pâlis parlent évidemment du canon pâli, Sy-Fyng-Piao¹ mentionne un autre Vinaya en quatre-vingts vers, Hiouen-Thisang a voulu parler d'un autre canon et Fa-Hian fait assez vaguement allusion, en racontant le premier concile, au canon des Mahâsâṅghikas, secte qui, on le sait, n'apparut que bien plus tard. Il est hors de doute que les traditions des diverses sectes avaient un point commun; elles avaient toutes le même désir de faire commencer l'histoire de leur canon au moment de la mort du Maître, elles s'efforçaient toutes de prouver son authenticité sur ce point. Les amplifications des diverses rédactions ne sont pas des ornements fortuits, ne s'inspirant d'aucune intention spéciale, ajoutés aux récits primitifs; dans les détails accumulés sur le squelette démembré d'une tradition très ancienne et très simple, on aperçoit fort distinctement le désir pleinement conscient de prêter au récit des assemblées un caractère déterminé; l'écrivain poursuivait un but clairement indiqué. Non seulement il lui fallait prouver l'ancienneté et la sainteté de son canon, il désirait en même temps mettre absolument hors de doute que le canon fût la parole du Bouddha; il lui fallait transporter l'origine de l'écriture sacrée à l'époque du Maître. Une telle préoccupation n'a pu naître parmi les fidèles que lorsque l'authenticité du canon eut commencé à devenir suspecte, et il est bien clair qu'à une époque très voisine de l'action vivante du Maître, peu de temps après sa mort, la vérité de la parole sacrée reçue dans la communauté ne pouvait être soupçonnée par qui que ce fût; tous avaient présent à l'esprit l'enseignement du grand ascète; les mots eux-mêmes et les expressions, en admettant la prédication

1. WASSILIEFF, *Le Bouddhisme*, I, p. 224.

la plus étendue de la part du sage de la tribu des Çākyas, n'étaient pas très nombreux à cette époque. Le scepticisme et les négations relatives aux écritures sacrées purent se faire jour ou au sein des sectes hérétiques au moment de leur naissance, ou, encore plus tard, à cette époque remarquable où l'ancienne tendance du bouddhisme fit place à la tendance nouvelle, transcendante, que l'on trouve dans le Mahāyāna.

Les sectes, comme nous le verrons plus loin, affirmaient beaucoup de choses qui, selon l'opinion d'autres partis, n'étaient pas d'accord avec la doctrine du Maître; elles énonçaient beaucoup d'opinions hétérodoxes sur l'arhat ou saint; elles soutenaient l'existence de l'âme comme substance à part. Mais en exposant des propositions philosophiques erronées, les hérétiques très souvent alléguait les paroles du Maître, c'est-à-dire des expressions tirées des écritures reçues comme sacrées dans la communauté; leurs adversaires répondaient en déclarant que ces docteurs de mensonge faussaient l'interprétation des saintes paroles. L'authenticité des paroles même auxquelles on se référait et sur le fondement desquelles s'édifaient les théories erronées n'était alors l'objet d'aucun soupçon. On crut possible d'écartier complètement et de réfuter la fausse doctrine par la théorie des deux sens dans les prédications du Maître, c'est-à-dire que l'on admit dans sa parole une signification d'une vérité absolue et une autre d'une vérité relative; cette dernière, mal interprétée par les hérétiques, donnait naissance à la fausse doctrine. Dans quelques cas, les adversaires de ce qu'on appelait la fausse doctrine allèrent plus loin et affirmèrent que les hérétiques défiguraient les textes, imaginaient des citations apocryphes. Rien ne montre cependant que dans la première période de l'histoire du bouddhisme le scepticisme ait atteint le développement avec lequel il se montre dans le Mahāyāna.

Le Mahāyāna partait dans ses théories d'un nouveau point de vue distinct de celui des Çrāvakas ou des Hinayānikas et

fut opposé à l'enseignement des Çrāvakas au moins au début de son histoire.

La nouvelle doctrine prit une position toute particulière vis-à-vis de ce qui dans l'ancienne communauté était tenu pour la parole sainte, pour la doctrine authentique du Bouddha. Les Çrāvakas, les Hinayānikas soutenaient que « le Mahāyāna n'avait pas été énoncé par le Bouddha ». Cet enseignement, disaient-ils, n'est point compris dans nos trois pitakas. Les partisans du Mahāyāna leur répondaient par une négation générale de leur doctrine, refusant d'admettre et sa sainteté et sa valeur pour le salut. La discipline exposée dans le Prātimoksha, l'observation rigoureuse de la morale, tout cela, selon leur conviction, était complètement inutile. Le Mahāyāna seul conduisait au salut : « Que ta pensée se tourne rapidement vers la science absolue, suprême, universelle, lis le Mahāyāna... » « Laissez, disaient-ils, les livres des Çrāvakas, ne les acceptez pas, ne les lisez pas, ne les prêchez pas aux autres... Pour cela (c'est-à-dire pour avoir lu et prêché les livres des Çrāvakas) vous n'aurez pas une grande récompense, par là vous ne mettrez pas une borne au péché. Croyez au Mahāyāna, recevez le Mahāyāna, » etc.¹.

Plus tard, dans beaucoup de Sūtras, l'attitude hostile aussi bien du Çrāvaka à l'égard du Mahāyāna, qu'inversement du partisan du Mahāyāna à l'égard de l'ancienne doctrine, fut également blâmée. C'était un péché grave pour le Çrāvaka que de blâmer ou de censurer l'enseignement du Ma-

1. WASSILIEFF, *Le Bouddhisme*, I, p. 262.

2. पुनरपरमादिकार्मिको बोधिसत्त्वः कस्य चिद्रवं वद्यति तिं भोः प्रातिमोक्षविनयेन शोक्षेन सुरक्षितेन शीघ्रं लम्नुत्तरायां सम्यकसंबोधो चित्तमुत्पादयस्व महायानं पठु । ----- पुनरपरं कुलपुत्रं केषाचिदगदिकार्मिको बोधिसत्त्वं एवं वद्यति वर्जयथ यूयं कुलपत्राः आवक्यानक्यां मा शृणुत मा पठत मा परेषामुपरदेशत । ----- न यूयं तस्मान्महत्कलं प्राप्त्यथ । न यूयं ततो निदानाच्छक्ताः ज्ञेयात्मं कर्तु । प्रदृष्टत महायानक्यां । शृणुत महायानं । पठत महायानं परेषाचोपरदेशत ततो यूयं सर्वदुर्गत्यपायपथां श्रमयिष्यथ । ज्ञिप्रद्वानुत्तरं सम्यकसंबोधिमिसंभोत्स्थय । C. s., 40.

hāyāna, ou que d'éloigner quelqu'un de cet enseignement; mais les censures et les actes analogues du partisan du Mahāyāna à l'égard du Hinayāna¹ n'étaient pas moins coupables. Il est certain qu'une telle tolérance ne prévalut pas à l'origine du mouvement mahāyānistre, mais seulement bien plus tard, à l'époque des compromis et de l'accord entre les partisans du Mahāyāna et les Çrāvakas, c'est-à-dire aux environs de l'époque à laquelle se rapportent les descriptions des voyageurs chinois dans l'Inde. Les rapports antérieurs entre les deux sectes ne purent être pacifiques ou amicaux; la nouvelle doctrine dut tout naturellement nier l'utilité de l'ancienne pour le salut. Le souvenir de cette opposition du Mahāyāna s'est conservé dans de nombreux Sūtras appartenant à cette doctrine, et dans lesquels non seulement la lecture des livres des Çrāvakas, mais encore les relations avec ceux-ci sont déclarées dangereuses pour la sagesse du saint selon le Mahāyāna. « Celui qui ayant éveillé en lui la pensée de la connaissance absolue, y déclare-t-on souvent, ne suit pas le Mahāyāna, ne le lit pas, se tourne vers les Çrāvakas et communique avec eux, lit leurs livres, les étudie....., celui-là s'égare, il se détourne du chemin de l'Illumination supérieure². »

En même temps qu'apparaissait la doctrine du Mahāyāna, la nature même du Bouddha, du fondateur, commença à être comprise autrement qu'aux époques primitives. On démontrait, entre autres, que son corps n'était pas physique, qu'il n'y entrait pas d'éléments, qu'il était dépourvu d'os et de

1. Ces critiques et ces actes sont appelés dans le C. s. dans les deux cas mūlāpatti, voy. fol. 40.

2. भावानाहृ । एवमेव मञ्चश्चोर्यः कश्चिद्दाधिवित्तमुत्पाद्य महायानं न धारयति न पठति । आवक्यानीयां सेवते तैश्च मार्घं संस्तवै करोति । आवक्यानश्च पठति स्वाध्यायति सेऽनुजरूपान्मार्गात्प्रत्याकृष्टते प्रत्युदावत्त्वते । यदपि तस्य बोधिसत्त्वस्य बोधिभावना ज्ञातः प्रज्ञेन्द्रियं प्रज्ञाचक्षुः तद्यपि तस्य धन्धीक्षियते प्रतिकृत्यते ॥

C. s., fol. 4, citation tirée du Niyatāniyatāvatāramūdrasūtra.

sang. C'était un corps spirituel¹. Le Maître, disaient d'autres docteurs, est éternellement présent dans le ciel Tushita²; de là, il fait descendre une incarnation pour prêcher la doctrine. Ce n'est pas le Bouddha qui a prêché la loi, c'est Ânanda³.

Les Crâvakas eurent à défendre l'authenticité et la sainteté de leur canon, à prouver que leurs livres provenaient du Maître directement et sans intermédiaire; c'est ainsi que se révéla la nécessité de faire l'histoire du canon. Il existait déjà des traditions relatives aux premières assemblées; on avait les matériaux sous la main, consciemment on en modifia le caractère en vue d'un but déterminé; de récits qui mentionnaient la réunion d'assemblées pour résoudre des questions intéressant la communauté, on fit des procès-verbaux de conclaves qui se seraient occupés de travaux de littérature théologique.

On connaît aujourd'hui plusieurs relations bouddhiques du premier concile. La rédaction pâlie la plus ancienne⁴ commence par un récit attribué au grand Kâcyapa (Mahâkassapo). Il raconte comment un jour, se trouvant en chemin pour aller de Pâva à Kuçinâra avec cinq cents moines, il rencontra un certain ascète errant nu (*âjîvako*), et apprit de lui la mort du grand docteur. La triste nouvelle n'eut pas le même effet sur tous les auditeurs; les uns, qui ne s'étaient

1. *Sucarnaprabhâsa*, fol. 11. अनस्थिरूद्धे काये कतो धार्मविष्वति ॥ · · · · ·
धर्मकालो हि संबृहो धर्मधातुः तथागतः ।

2. C'était la doctrine des Vetulyakas. Sur cette secte, voy. le chap. suivant. Bhagavâ loke jâto loke sanivaddho lokam abhibhuyya viharati anupalito lokenâ' ti suttam̄ ayoniso gahetvâ bhagavâ tusitabhavane nibbatto tatth' eva vasati manus-salo kam̄ âgacchati nimmitarûpanattakañ pau' ettha dassetiti . laddhi seyyathâ pi etarahi vetulyakânam. *K. c. p.*, XVIII, 1.

3. Tattha tusitapure ñhito bhagavâ dhammâdesanathâya abhimimmitan̄ peseti teua c' eva ta-sa desanam̄ sam-pâtechchityâ âya-mata ânandena dhammo desito na buddhena bhagavatâ'u... Iaddhi seyyathâ pi vetulyakânañ c' eva. *K. c. p.*, XVIII, 2.

4. *Cullatagga*, XI, voy. *The Vinayapitaka*, II, 284 et suiv.

pas délivrés des passions, éclatèrent en sanglots, et se torturant les mains, s'écrierent : « L'œil du monde s'est obscurci tout à coup ; » d'autres, impassibles, dirent : « Les phénomènes ne sont pas éternels. » Kācyapa, lui, consola les affligés par des paroles empruntées au défunt : « Il faut se séparer un jour de tout ce qui est cher et agréable, etc. »

Il se trouva parmi les ascètes un libre-penseur du nom de Subhaddo ; la mort du Maître lui parut une délivrance : « A présent, dit-il à ceux qui s'affligeaient, nous ferons ce que nous voudrons, et ce que nous ne voudrons pas, nous ne le ferons pas. »

Ce furent ces paroles légères qui, selon le récit de Kācyapa, conduisirent à convoquer le concile. Il se tourna vers les ascètes qui l'entouraient et leur dit : « Chantons (c'est-à-dire renouvelons dans notre mémoire) la loi et le Vinaya, etc. »

Par là se termine, à proprement parler, le récit de Kācyapa. Le reste de la relation se poursuit à la troisième personne, et il semble que nous ayons dans ce chapitre du Cullavagga une réunion en un seul tout, avec quelques retranchements dont il sera question plus bas, de divers récits entièrement indépendants.

Le récit du Cullavagga n'indique pas clairement où fut prise la résolution de convoquer le concile : là où les ascètes apprirent la nouvelle de la mort du fondateur, ou bien à Kuçināra, où, d'après d'autres témoignages, Kācyapa alla vénérer les restes du Maître¹.

Aussitôt après qu'il a énoncé la nécessité de chanter ensemble la loi et le Vinaya, les moines demandent à Kācyapa de choisir ceux qui doivent participer à ce chœur, et il en réunit 499, c'est-à-dire tous ses compagnons de voyage moins un, puisque, dans le récit rapporté plus haut, on a dit que cinq cents moines marchaient avec Kācyapa. On voit que le choix ne fut pas difficile. En même temps s'élève dans

1. *Mahāparinibbānasutta*, p. 67.

l'assemblée la question de savoir s'il faut admettre Ânanda à participer au chœur ; Ânanda à ce moment n'était pas arhat. L'auteur du récit a mentionné cette circonstance avec l'intention évidente de mettre en vue ce fait que la loi et le Vinaya dans le premier chœur ou premier concile, avaient été rédigés oralement par des personnages saints, impeccables, car bien qu'Ânanda ait été par la suite admis au chœur ou concile, ce ne fut qu'après être devenu un saint, un arhat impeccable.

Et là encore, le Cullavagga nous laisse ignorer à quel endroit parut Ânanda, d'autant que, selon d'autres récits¹, au moment où Kâcyapa voyageait, parti de Pâva avec ses cinq cents compagnons, Ânanda se trouvait à Kuçinâra.

Vient ensuite le récit de la manière dont fut choisi le lieu même où devait siéger le concile. L'auteur décrit à ce sujet le cérémonial tout entier, la procédure rituelle qui règle effectivement aujourd'hui tous les actes de la communauté bouddhique, depuis l'admission et la désignation aux fonctions diverses, jusqu'à l'application de pénalités aux membres en faute. Le récit donne ces détails après avoir montré Kâcyapa choisissant de son propre mouvement, sans consulter la communauté, ceux qui devaient participer au chœur, et peut-être cette première version est-elle plus près de la vérité. Les bouddhistes eux-mêmes racontent que le *natticatutthakamma* (*jñaptibaturthakarma*), c'est-à-dire le cérémonial de la quadruple invitation, suivi par exemple lors de l'admission dans la communauté, bien qu'introduit par le Maître lui-même, est cependant d'origine plus récente que les autres rites. Son apparition était toute naturelle dans une communauté complètement organisée et qui n'était pas errante. En en plaçant l'introduction à l'époque même du Maître, les bouddhistes, sans doute, ne résolvent pas par cela même la question de la date de cette apparition, mais,

1. *Mahāparinibbānasutta*, ibid.

d'accord avec leur idée fondamentale sur le contenu des trois corbeilles, ils affirment cette fois encore que cette institution eut, elle aussi, la sanction du fondateur.

La communauté qui accompagnait Kâcyapa décide que le concile aura lieu à Râjagrha; c'est là que se rendent les saints personnages.

A Râjagrha, Ânanda devient arhat ou saint au plus haut degré, impeccable, et ensuite, dans un endroit que préparent les saints personnages eux-mêmes, a lieu la samgîtâ. Le Cullavagga rapporte une sorte de procès-verbal de ces réunions. Voici comment les choses se passèrent : Sur l'autorisation de la compagnie, interrogée par la quadruple invitation, Kâcyapa posa à Upâli des questions sur le Vinaya et celui-ci répondit. Dans le Cullavagga ne sont rapportées que les questions relatives aux quatre péchés mortels, savoir : l'impureté, le vol, le meurtre et la prétention de posséder des qualités suprêmes, au-dessus de l'humanité. Cette instruction sur le Vinaya se termine par cette mention : « C'est ainsi qu'il interrogea sur le double Vinaya¹ et qu'Upâli, interrogé, répondit. »

Bien que les questions et les réponses rapportées dans le Cullavagga n'aient trait qu'à une partie très insignifiante du Vinaya, il est cependant hors de doute que l'auteur du récit a eu en vue dans sa relation le texte pâli sous sa forme actuelle et avec la répartition actuelle de son contenu.

Après les questions d'un caractère disciplinaire, le grand Kâcyapa se mit à proposer à Ânanda des questions au sujet de la loi.

Deux questions seulement sont rapportées comme à titre d'exemple, mais, selon le Cullavagga, les cinq parties du Suttapitaka pâli furent toutes l'objet d'interrogations semblables.

1. Le *Vinayapitaka* dans la rédaction pâlie se divise en deux parties, le Vibhaṅga (ou Prâtimokṣa) et le Khandhaka.

La troisième corbeille des écritures sacrées du bouddhisme, savoir l'Abhidharmapitaka, n'est pas mentionnée dans la rédaction la plus ancienne.

Après ce procès-verbal qui, dans le texte imprimé du Vinayapitaka, n'occupe pas tout à fait deux petites pages, commence une série d'épisodes n'ayant pas de lien bien étroit avec le travail théologique et littéraire de ce qu'on appelle le premier concile bouddhique.

Un autre procès-verbal analogue de ce même premier concile, publié récemment dans la traduction anglaise d'un texte chinois¹, est extrait du Vinaya de la secte des Dharmaguptas.

Dans ce procès-verbal, dont nous n'avons pas eu l'original entre les mains, le traducteur anglais a remplacé presque partout les termes bouddhiques et les noms propres de la transcription chinoise par les termes et les noms correspondants en pâli; il écrit par exemple *sanghâdisesa* et non *sanghîvaçesha*, *dighanikâya* et non *dirghâgama*, etc. Cependant, malgré ces légers changements introduits par le traducteur, il est bien clair que, d'après le récit des Dharmaguptas, les saints personnages, dans ce qu'on appelle le premier concile, rédigèrent oralement un canon distinct du canon pâli aujourd'hui connu. L'auteur du récit, évidemment, en relatant le travail théologique et littéraire du premier concile, avait en vue le canon reçu par la secte des Dharmaguptas, et ce canon diffère du canon pâli.

Dans le Mahâvastu, à propos de la mort du fondateur, il n'est rien dit de l'œuvre des saints personnages réunis en concile. Mais dans un texte canonique conservé seulement dans une traduction chinoise², on trouve un témoignage curieux et en outre entièrement distinct des deux que l'on vient de rapporter : « Upâli, après la mort du Tathâgata, y est-il

1. Prof. S. BEAL, *l. c.*, the 54th Book of the *Vinayapitaka* known as Sse-fen-liu, i. e. Dharmagupta.

2. *Sy-Fyng-Piao*. Voy. WASSILIEFF, I, 224.

raconté, prononça sous l'arbre (lors du premier récolement des enseignements du Bouddha), des paroles (c'est-à-dire des prescriptions du Maître) qui furent renfermées (en entier) en quatre-vingts expressions (mot *tsy*) d'où vint la division du Vinaya en quatre-vingts gâthâs (*tsoung*); il fut conservé et transmis dans sa pureté et son intégrité durant cent dix ans, etc. » Le professeur Wassilieff ne mentionne pas malheureusement l'école ou la secte à laquelle appartient l'écrit où il a puisé ce témoignage. Il ne saurait être contesté cependant que cette secte n'ait eu sur l'œuvre du premier concile une manière de voir tout à fait spéciale, en désaccord aussi bien avec celle des Dharmaguptas qu'avec celle de l'auteur du récit pâli rapporté plus haut.

C'est ainsi que, déjà dans les témoignages les plus anciens des diverses sectes sur l'œuvre du premier concile, sur ce qui fut précisément rédigé alors, sur l'étendue et la forme de cette rédaction, on trouve des discordances qui sont loin d'être négligeables. Chaque secte pensait que c'était justement son canon que les saints personnages avaient chanté dans le premier concile, et par là il est parfaitement clair que les restes de récits arrivés jusqu'à nous reçurent leur rédaction actuelle à une époque où il existait plusieurs canons différents, en d'autres termes, postérieurement au schisme de la communauté bouddhique.

Dans les relations plus récentes, par exemple celle de Buddhaghosha ou de Hiouen-Thsang, l'intention pieuse de transporter l'origine des saintes écritures à l'époque du fondateur apparaît encore avec une plus grande netteté. Buddhaghosha, supprimant de ci, ajoutant de là, remania complètement le récit pâli primitif. Selon sa version, le concile siégea sept mois, et durant ce temps les saints personnages chantèrent tout le Vinaya (pâli), dans son étendue et sous sa forme actuelles, et, de même, le Suttapitaka pâli¹.

1. Samantapâsâdikâ. Voy. *The Vinayapitaka*, III, 290 et suiv.

Buddhaghosha, dans ce récit, ne parle pas de l'Abhidharma, mais dans un autre de ses écrits il raconte que le Bouddha, dans le ciel, exposa ce pitaka aux dieux, ce qui implique que, selon sa conviction, il existait déjà à l'époque du premier concile¹.

Hiouen-Thsang mentionne de même la rédaction de l'Abhidharmapitaka lors du premier concile. D'après lui, le concile dura deux ou trois mois: Ânanda recueillit les sūtras, qui formèrent le Sūtrapitaka, Upâli rédigea le Vinayapitaka et Kâcyapa lui-même l'Abhidharmapitaka².

Fa-Hian décrivant le lieu où siégea le premier concile, ne dit rien de son œuvre même³; mais dans un autre endroit de son voyage il raconte qu'il se procura une copie du Vinaya des Mahâsâṅghikas; c'est ce Vinaya, d'après lui, que suivait la communauté primitive du vivant du fondateur. Cela veut dire que, selon sa conviction, une partie du canon primitif appartenait à la secte des Mahâsâṅghikas, c'est-à-dire à des schismatiques, ainsi que les représentent les auteurs des chroniques et des commentaires pâlis.

Sur le point le plus essentiel, tous les témoignages aujourd'hui à notre disposition au sujet du premier concile sont en désaccord; sur l'œuvre théologique et littéraire des saints personnages, chaque secte avait sa version particulière, ou, ce qui est la même chose, chaque secte remaniait à sa façon cette partie de la légende primitive sur le premier concile.

Mais outre ce récit particulièrement important de la rédaction des livres sacrés, on trouve encore dans la légende d'autres épisodes d'une importance secondaire, dont les détails d'ailleurs ne manquent pas d'intérêt, et à l'aide de ces traits disséminés en divers endroits de la relation, il est pos-

1. L'histoire de l'Abhidharma est exposée dans la Kathâ-vatthupakkaraṇa-āṭṭhakathâ.

2. *Mémoires de Hiouen-Thsang*, II, 36.

3. *Fa-Hian*, ch. xxx et xxxvi.

sible de déterminer avec beaucoup de vraisemblance l'époque de la rédaction des récits primitifs.

Dans le récit pâli le plus ancien, on trouve les épisodes suivants : 1^o Récit de l'occasion et des causes immédiates de la convocation de l'assemblée ; 2^o son œuvre, — tout cela a été exposé plus haut; 3^o la rivalité de Kâcyapa et d'Ânanda et le jugement subi par ce dernier.

L'épisode d'Ânanda renferme des détails très curieux.

Il commence aussitôt après la description de l'œuvre littéraire du conclave et son lien avec le récit précédent n'est pas très facile à saisir; en tout cas, il ne peut être considéré comme bien étroit. Dans le récit des Dharmaguptas, le jugement d'Ânanda précède la rédaction du canon, et cet ordre dans la succession des épisodes est bien plus naturel que celui du récit pâli.

Ânanda était déjà devenu un saint impeccable, c'est-à-dire un arhat, et cependant il se soumet à un jugement; l'assemblée l'invite à faire pénitence de quelques péchés.

Selon le récit pâli le plus ancien, Ânanda est jugé par les anciens des moines (*therā bhikkhū*), dans le récit des Dharmaguptas, c'est Kâcyapa qui porte l'accusation. Le nombre des péchés d'Ânanda est différent dans les deux récits. Dans le récit pâli, il y en a cinq en tout, chez les Dharmaguptas, sept. Buddhaghosha, dans sa relation du premier concile, a laissé de côté tout cet épisode. Peut-être a-t-il trouvé scandaleux pour les fidèles un récit où il est question des péchés d'un arhat, impeccable selon les dogmes postérieurs; toujours est-il que, dans les récits les plus anciens, on a conservé, malgré leur rédaction récente, le vague des idées primitives au sujet du saint. On ne peut guère considérer le fait même du jugement comme une invention de la légende, et encore au VII^e siècle, à l'endroit où fut jugé Ânanda, s'élevait, s'il faut en croire Hiouen-Thsang, un stûpa en mémoire de cet événement¹.

1. *Mémoires, etc.*, II, 37. Cf. *Fa-Hian* (BEAL), ch. xxx, p. 118.

Le premier péché d'Ânanda dans le récit pâli répond au sixième, selon les Dharmaguptas. Ânanda déclarait à la communauté que le fondateur, lors de sa mort, avait permis à ses disciples de ne pas observer les règles petites et très petites, mais ce qu'il fallait au juste entendre par règles petites et très petites, Ânanda ne l'avait pas demandé au Bouddha. L'assemblée, ou d'après l'autre version, Kâcyapa, fit à Ânanda une faute de cet oubli. Toute cette question des règles petites et très petites porte la marque d'une antiquité reculée; elle nous reporte à un état de la discipline dans lequel il n'était certainement pas question parmi les membres de la communauté d'un canon ou code spécial quelconque de règles, sanctionné par le fondateur, à un état dans lequel les disciples ignoraient ce qui, dans les règles auxquelles ils étaient soumis, était absolument important et ce qui l'était moins, ce qui pouvait être rejeté ou délaissé sans dommage pour le salut.

Avant cela, pourtant, on rapporte que tout le Vinayapitaka fut chanté par les saints personnages. Il est bien clair que le premier de ces récits est en contradiction avec le suivant et d'une formation plus récente; il fut composé lorsque le Vinayapitaka existait déjà, quand le sentiment des fidèles était que toutes ses prescriptions et ses règles provenaient du grand fondateur lui-même, avaient sa sanction et ne pouvaient être transgressées impunément; à cette époque, il n'y avait qu'un hérétique qui put se demander s'il était possible de retrancher quelque chose du canon sacré.

Les considérations sur ce qu'il faut entendre par petites et très petites règles et le blâme reçu par Ânanda pour ne s'être pas informé auprès du Bouddha du sens exact de cette expression montrent le peu d'importance et même le vague complet des institutions disciplinaires dans la communauté ancienne, et le récit qui nous a conservé l'indication d'un tel état de la communauté bouddhique doit naturellement être considéré comme très ancien, bien que dans le canon

il soit placé au milieu d'autres récits de formation plus moderne.

Au second péché d'Ānanda dans le récit pāli, en répondent trois dans celui des Dharmaguptas. D'après le premier récit, on reproche à Ānanda, alors qu'il raccommodait le vêtement du Bouddha, de l'avoir foulé aux pieds; selon les Dharmaguptas, il manqua de respect au Maître de deux manières. Trois fois le Bouddha demanda à Ānanda de le suivre, et trois fois celui-ci refusa; le Bouddha demanda à Ānanda de l'eau à boire, et celui-ci ne voulut pas lui en donner.

Cette conduite d'Ānanda, non seulement était une transgression des règles du Vinaya qui déterminèrent dans la suite les rapports du disciple et du maître, mais impliquait encore quelque chose de plus monstrueux, du mépris pour le saint suprême, pour le Bouddha.

C'est un *arhat* impeccable qui est l'objet de toutes ces accusations. Le récit du second péché d'Ānanda fait connaître au lecteur une situation et des opinions sur les saints bouddhistes et les rapports des mortels avec le Bouddha, antérieures, sans aucun doute, aux dogmes définitifs sur l'*arhat* et sur la grandeur du Bouddha qui sont exposés dans le canon pāli actuel.

La troisième et la cinquième accusation (ou la première et la septième, selon la version des Dharmaguptas) ont le même caractère. Ānanda est accusé au sujet des femmes; on lui reproche de s'être prosterné en même temps que des femmes devant le corps du Bouddha et d'avoir laissé les larmes de ces dernières souiller le corps très pur. La tradition des Dharmaguptas n'a conservé le souvenir que d'une seule femme¹.

1. BEAL, p. 17. A woman with a tender heart came in front of Buddha's person and worshipped him; her tears rolling down fell upon her hands as she held his feet, and thus the marks were left as you now see them. Une variante de cette légende sur l'hommage rendu par une femme au corps du Bouddha se trouve dans une biographie pālié récente du Bouddha :

Le quatrième péché d'Ānanda mérite d'être particulièrement remarqué. On dit à Ānanda : « Voici encore, Ānanda, ton péché ; le Seigneur a accompli de grands prodiges, a consommé la grande Illumination, et toi tu n'as pas demandé au Seigneur : Vis, Seigneur, un kalpa entier (c'est-à-dire un million d'années) ; vis, Seigneur, un kalpa entier pour le bien et le bonheur de beaucoup d'hommes, aie pitié du monde, pour le bien et le bonheur des dieux et des hommes. » Nous ignorons si l'auteur du récit que nous examinons croyait à un tel pouvoir de la part du Bouddha ; mais il ressort de ses paroles que les saints personnages du premier concile qui jugeaient Ānanda, ne doutaient pas que le Bouddha n'eût pu, s'il l'avait désiré ou qu'on le lui eût demandé convenablement, continuer à vivre un kalpa entier ; ils partageaient une conviction qui, dans le canon, est attribuée aux Mahāsāṅghikas et déclarée hérétique. L'enseignement des

« Lorsqu'on apporta le corps du Bouddha, placé sur une civière d'or, les hommes et les dieux qui n'avaient pas reçù la lumière, ne pouvant se contenir, pleurèrent et se lamentèrent. Lorsqu'on apporta le corps du Seigneur, Mallikādēvi, femme d'un chef guerrier, apporta sa précieuse parure. Elle ne la portait plus depuis la mort de son mari. Elle résolut de l'employer pour honorer le corps. Elle nettoya la parure, la lava avec de l'eau parfumée et se tint devant la porte. La veuve plaça cette parure sur le corps ; le corps d'or du Seigneur en brilla encore davantage. Alors la veuve se mit à prier le Bouddha que son corps à elle jusqu'à la fin de sa vie fût comme revêtu d'une semblable parure. »

atha ye hi te puthujjanadevamanussā bhagavato sariram svapñamañee nipaññam niyamānañ disvā sakabhāvañ sandhāretūm asakkonto rodīsu paridevīñisu. evam eva manussehi niyamāne bhagavato sarire bandhu-mallasenāpatino bhariyā mallikādēvi attano sāmikassa kālakiriyato paññhaya aparibhuñjītvā ṣṭhāpitañ mahālatāpasādhanam niharitvā iminā satthārañ pūjessāmuñ tam sammajjāpetvā gandhadakena dhovitvā dvāre aṭṭhāsi,

sā satthu sarire dvārasampatte otārethañ tāva satthu sariran'ti otārapetvā tam pasādhanam satthu sarire paribhuñjī tam sisato paññhaya paññimukkāñ yāva pādatālāgatañ svapñavaññam bhagavato sariram ratanamaye (na?) pasādhanena pasādhitam ativiya viroeitha. tam sā disvā pasannaetā patthanañ akāsi bhante bhagavā yāva vattena dissāmi tāva me pātiyekkam pasādhanam niceam hotu niceam paññimukkapasādhanasadisam eva me sariram hotūti (M. s. p., fol. jau).

Mahāyānikas¹ sur cette possibilité de prolonger la vie humaine était aussi le même.

Enfin, on accuse Ânanda d'avoir demandé au Bouddha d'introduire les femmes dans la communauté. Il se peut qu'il y ait encore dans cette accusation un écho des prophéties et des idées très modernes sur la fin du bouddhisme, à la suite de l'admission des femmes dans la communauté monastique².

Dans la relation du premier concile, il faut nettement distinguer deux parties. Dans le compte rendu du travail théologique et littéraire le canon est supposé déjà existant sous sa forme finale; c'est lui que chantèrent les saints personnages assemblés. Dans l'autre partie, où nous rangeons les autres épisodes, le canon semble ne pas exister, même en germe. Des personnages que le canon déclare arhats, saints impeccables, ignorent ce qu'ils doivent entendre par règles petites et sans importance, ils professent même en quelque sorte des opinions déclarées plus tard hérétiques dans le canon.

Il est clair que ces deux parties ne peuvent être des productions de même date. La partie où l'on suppose l'existence du canon a paru certainement plus tard; elle a dû paraître après le grand schisme de la communauté bouddhique, parce que dans les diverses versions, comme on l'a déjà fait remarquer plus haut, le canon considéré dans le premier concile, comme

1. Iddhipādabhāvanānisaṃsassa athaṃ ayonisogahetvāiddhibalena saman-nāgato kappam tiṭṭheyā'ti yesam laddhi seyyathā pi mahāsaṅghikānam... K. v. p., 253.

Cf. la doctrine des Mahāyānikas: श्रुतानुशंसास्तु नारायणपरिपृक्षायामुक्ताः ॥ तथा हि कुलपुत्राः श्रुतवतः प्रज्ञागमो भवति । प्रज्ञावतः ज्ञेशप्रशमो भवति । निःज्ञेशस्य मार्गे ऽवतारं न लभते । अत्र च महर्षेरूपस्य जातकं विस्तरेण कृद्वाह धर्मकामानां हि विमल-तेजः । बोधिसत्त्वानां महामहानां सगौरवाणां सप्रतीशानामन्यलोकधातुस्थिता श्रापि बुद्धा भगवत्तो मुखमुपदर्शयति धर्मज्ञानुशावयति । परित्तीणायुज्काणां बुद्धा भगवत्तो देवताशायुर्बलं चोपमहात्मा । बुद्धाधिष्ठानेन देवताधिष्ठानेन च काङ्क्षाणा वर्षसहस्रम-वतिष्ठन्ते । पे । यावत्कल्पं चा कल्पावशेषं चा यावदा श्राकाङ्क्षिति । C. s., 113.

2. WASSILIEFF, III, p. 88 et suiv.

le canon primitif, n'est pas le même. Cette addition à l'histoire des premiers temps qui suivirent la mort du Fondateur n'a guère pu être faite avant l'apparition du Mahâyâna, c'est-à-dire de cette nouvelle tendance du bouddhisme, hostile à toutes les sectes des Hinayânikas en général, et qui par son attitude négative à l'égard de leur doctrine, dut naturellement éveiller parmi eux le désir d'en prouver l'authenticité et l'utilité pour le salut, en s'appuyant sur son antiquité et sa provenance directe du Fondateur en personne.

CHAPITRE III

Le deuxième Concile.

1^o Les idées des savants modernes sur le premier concile. 2^o Les traits historiques dans les récits de cet événement. 3^o Le récit du deuxième concile. 4^o Les dix transgressions des Vaiçālyas. 5^o Les causes qui les firent naître. 6^o Les transgressions et le Vinaya. 7^o L'opinion d'Oldenberg. 8^o Description et caractère de l'assemblée. 9^o Absence de procès-verbal. 10^o Nouvelles considérations sur l'antiquité du canon pâli. 11^o L'antiquité de la tradition singhalaise.

Dans le chapitre précédent, on a énoncé quelques considérations et quelques hypothèses sur l'époque où, pour la première fois, dut se révéler dans la communauté bouddhiste le désir de prouver l'ancienneté et l'authenticité du canon. Un tel désir, selon toute vraisemblance, fut éveillé par des attaques ou des négations visant l'ancienneté et la sainteté de ce recueil. On a indiqué plus haut ce fait que, malgré la prompte apparition du schisme dans la communauté boudhique, la valeur de la doctrine des Çrāvakas pour l'œuvre du salut, contestée par les Mahâyânîkas, ne l'avait pas été par les sectes antérieures.

En étudiant le récit du premier concile, on a relevé aussi un trait fort important et caractéristique qui s'y rencontre. On distingue clairement dans cette relation deux couches; dans certains récits, le canon est supposé préexistant, il ne s'agissait que de le rédiger; dans d'autres épisodes, on nous informe de l'apparition parmi les ascètes de doutes et d'embarras qui n'auraient pu se produire au milieu du sangha si le canon avait effectivement existé alors.

Ces derniers épisodes, évidemment, sont les plus anciens; il

s'y est conservé plus de traits primitifs que dans cette partie du récit où est exposée une sorte de procès-verbal incomplet, mais dont la tendance est évidente, de l'œuvre théologique et littéraire des Pères, membres du premier concile. Ces épisodes anciens eux-mêmes n'ont pas échappé à quelques remaniements modernes, et on y perçoit l'écho d'opinions et d'inspirations plus récentes.

Or, si le compte rendu de l'œuvre littéraire et théologique est de formation récente, on comprend sans peine que les informations qu'il fournit perdent toute valeur pour l'histoire du canon ou la détermination de la date de ses diverses parties.

Mais, selon l'avis de quelques savants, le récit bouddhique du premier concile doit être tout entier considéré comme une invention et même une invention assez moderne. Ils admettent que le fait du deuxième concile fut comme un type d'après lequel on composa la légende du premier ; tout ce qui se racontait du deuxième concile servit de matériaux pour la relation d'un premier concile imaginaire. Ces matériaux, on le comprend, durent être quelque peu remaniés et transformés ; l'idée directrice dans cette opération fut le désir de prouver que la doctrine était entièrement fixée dès la mort du Fondateur. Le procès-verbal dont on a parlé tout à l'heure n'est pas cependant une pure invention pieuse des Pères bouddhistes, il n'a pas été imaginé de toutes pièces, il a été transposé et introduit dans la légende après avoir été extrait d'un récit historique du deuxième concile¹.

Telle est la manière de voir la plus récente sur le premier concile. Ces considérations, cependant, n'expliquent en aucune façon l'origine de tous les autres épisodes du récit ; il est très aisément de comprendre l'introduction, dans ce récit, de détails sur l'œuvre littéraire du concile, ainsi que les motifs pour lesquels on eut recours à ce travail

1. OLDBERG, *Mahācagga*, p. XXVII-XXIX.

d'imagination qui consista à transposer un fait historique ou à l'insérer dans le cycle des récits de conciles ; mais l'invention des épisodes relatifs à Ânanda, la relation de son interrogatoire et de son jugement ne s'expliquent nullement par les mêmes raisons. La tradition nous a évidemment conservé dans ces épisodes le récit d'un fait historique ; si, dans les légendes sur l'œuvre théologique et littéraire, on aperçoit clairement une tendance facile à expliquer, dans les récits sur les rapports mutuels des saints personnages entre eux, sur le jugement, sur les désordres parmi les frères, il est resté au contraire, bien que, peut-être avec des inexacititudes, le souvenir de faits historiques que la communauté n'avait aucun intérêt à inventer.

Tous ces récits prirent une couleur particulière à l'époque où la communauté bouddhiste mit à profit la tradition ancienne pour démontrer l'antiquité et l'authenticité de son canon ; mais ce qui était ancien et véritable n'en fut pas entièrement effacé, et, comme à travers un brouillard, sous les couches modernes et les déformations, on y aperçoit des traits primitifs précieux pour caractériser l'ancienne communauté. Ils la dessinent à son aurore, alors qu'elle va devenir le sangha universel, mais n'est encore qu'une petite réunion de religieux à un moment critique de son existence, à l'heure où venait de mourir celui qui fut, sans contredit, le grand initiateur d'une grande chose, qui cimenta en quelque sorte les éléments hétérogènes de ce groupe d'ascètes, qui les entraîna à sa suite et leur valut le nom de fils des Çâkyas.

Il était mort et la foule hétérogène qui, vivant peut-être de la libéralité publique, suivait le « Vénérable » ou l'« Illuminé », grâce uniquement à son caractère personnel, à l'impression qu'il produisait sur le milieu environnant, était prête à se disperser de divers côtés pour suivre d'autres docteurs, toujours en grand nombre dans l'Inde.

Le moment était critique.

Pour quelques-uns de ces fils orphelins de Çākyamouni, son ascétisme était trop rigoureux, aucun du reste ne savait au juste en quoi consistait la succession spirituelle du grand initiateur. Ils se demandaient l'un à l'autre ce qui était important et ce qui ne l'était pas dans les règles révélées par le défunt, cet homme plein de miséricorde, qui était pour eux l'« Œil du monde ». Il y en avait même qui ne voulaient pas en quelque sorte faire route avec le reste de la communauté : ils soutenaient qu'ils savaient eux-mêmes très bien ce que le Maître avait enseigné.

A Rājagrha, où étaient réunis les fils orphelins du sage de la tribu des Çākyas, après que les saints personnages eurent chanté la loi et le Vinaya, parut Purāna avec une foule de disciples. Les anciens lui dirent : « Les lois et le Vinaya ont été chantés par les anciens, accepte cette loi et ce Vinaya. » Et Purāna répondit : « Les anciens ont fort bien chanté la loi et le Vinaya, mais ce que j'ai entendu des lèvres du Maitre, ce que j'ai reçu de sa bouche, c'est à cela que je me tiendrai¹. »

En un mot, ces divers traits importants, bien que peu nombreux, et qui se sont perpétués par hasard dans des récits postérieurement remaniés pour faire face à de nouvelles exigences, n'éveillent pas dans l'esprit d'un lecteur impartial et attentif l'image du sangha des quatre régions du monde, pourvu d'une foi et d'une doctrine définies, universelles, destinées à sauver tout le genre humain. On a devant soi l'esquisse d'un groupe d'ascètes n'ayant ni doctrine claire ni institutions disciplinaires définies. La communauté, qui s'appelait communauté des Çākyas et dont les adeptes étaient les

1. *Cullaragga*, p. 290. Cf. *Tārānātha*, p. 44, rem. Le professeur Wassilieff nous fait connaître une tradition insérée dans le Vinaya chinois d'après laquelle déjà, lors de la première assemblée, Pūrṇa (évidemment le Purāna de la tradition singhalaise) fit des objections à sept propositions énoncées par Kāçyapa. Le même texte dit plus loin : « A la même époque le bhikṣu Canto fit naître à Kauçāmbī une dissension parmi les moines et Ānanda fut envoyé pour apaiser cette querelle. » Cf. *Cullaragga*, p. 290 et suiv.

fils des Çākyas, assigne en même temps aux parents consanguins du sage Çākyā une place d'honneur dans son sein ; ils y ont une importance considérable et presque prépondérante. Ânanda, malgré ses péchés pour lesquels on va jusqu'à le traduire en jugement, occupe néanmoins une situation dominante dans la communauté ; sans lui, on ne peut même songer à une assemblée ; et n'est-ce pas uniquement parce qu'il est proche parent du défunt sage de la race des Çākyas ? La communauté le traite avec condescendance et même en quelque sorte avec affection. — Involontairement on se rappelle ici la raison en vertu de laquelle, même plus tard, dans la communauté des quatre régions du monde, on témoignait une attention spéciale aux descendants des Çākyas. « Ils ne peuvent, disait-on, faire tort à la loi, car c'est la loi de leur très illustre parent'.

Le rival d'Ânanda, homme étranger à la famille, était un ascète attiré du dehors dans la communauté. Frappé de la majesté du Bouddha, il marcha à sa suite².

Dans le dernier remaniement du récit, on sut adoucir tout ce qui contredisait la définition dogmatique du « saint ». De l'assemblée, on fit un concile ; dans le concile, il n'y avait que des personnages parvenus à la sainteté ; Ânanda en est exclu, non parce qu'entre lui et Kāçyapa il pouvait y avoir quelque différend personnel, mais parce qu'il n'a pas encore atteint la sainteté supérieure. Mais sur ce point non plus on n'avait pas dans l'ancienne communauté les idées précises et

1 Sur Ânanda et ses rapports avec le Bouddha, voy. *The Vinayapitaka*, III, 285. — Sur les Çākyas, voy. *Maharagga*, p. 71. Dans l'atthakathā, 63, se trouve rapporté à leur sujet le détail suivant. te hi..... sāsanassa avanṇakama na honti ambhākāpi nāti ॒ अथासानां तिवापावादिनो वा होति.

2. La conversion de Kāçyapa est racontée brièvement dans A. k. v. fol. 184 मक्षु-
काशयः किल पा पा देवताप्रतिमा वन्दते । सा सा स्फुटति । तस्य मक्षानुभावात् । स भ-
गवत्तमप्यमङ्गल्यं न वन्दते मात्य द्वयविनाशोऽभूदिति । तमगिप्रायं विदित्वा भगवांश्चोद-
यति स्म । वन्दस्व काशयं तथागतमिति तेन भगवां वन्दितस्ततः स भगवतो द्वयमधिको-
पितं दृष्ट्वा । श्रव्यं मे शास्त्रेति स भगवत्तमण्युपगमाद्योपसम्पर्दिति ॥

dogmatiques plus récentes. Ânanda était devenu arhat, mais malgré cela on le traduit en jugement, bien qu'on dût le considérer comme impeccable et omniscient.

Entre le deuxième concile, dont on va examiner les récits dans le présent chapitre et le premier, il s'écoule cent ans; il ne nous est pas resté de renseignements sur le temps intermédiaire; la tradition ne nous apprend rien sur l'histoire du sangha durant cette période.

Les savants contemporains, entre autres Oldenberg, émettent sur les récits du deuxième concile une opinion diamétralement opposée à leur appréciation des légendes qui concernent le premier. Ils y voient des témoignages historiques dignes de foi d'après les indications desquels ils fixent la date du Vinaya et des autres parties du canon pâli.

La cause déterminante de la convocation de la deuxième assemblée fut une situation de la communauté, analogue à celle qui avait fait réunir la première... Celle-là aussi fut tenue à la suite d'un scandale survenu cent ans après la mort du Maître.

Les circonstances du fait sont ainsi rapportées : « Dans la ville de Vaiçâli, la confrérie des mendiants, au jour de la pénitence et de la confession générale (c'est-à-dire au jour de l'*uposhatha*) avait placé un bassin de cuivre avec de l'eau au milieu de la communauté assemblée, et lorsque des laïques commencèrent à arriver, les hérétiques s'adressèrent à eux en ces termes : « Donnez, ô vénérables, à la communauté de l'argent (littéralement : la monnaie *kahâpana*), la moitié ou le quart de cette monnaie ou un *mâçaka*. La communauté a besoin de choses nécessaires. »

Il se trouvait là alors un certain Yasa, fils de Kalandaka, qui était un ascète rigide; il protesta et dit aux laïques : « Ne donnez pas, ô vénérables, de l'argent à la communauté; les fils des Çâkyas n'acceptent pas en don l'argent ou l'or. »

Sans prêter attention à ses paroles, les laïques donnèrent de l'argent à la communauté; dans la nuit même, les moines

se partagèrent la riche aumône; une part fut offerte à Yasa, mais il refusa ce don souillé par le péché.

Un scandale éclata. Les saints personnages, les ascètes rigides qui veillaient à la pureté de la doctrine durent se préoccuper de le faire cesser, et ils résolurent de convoquer un concile. L'initiative de cette affaire, selon la tradition bouddhique, appartint à Yasa lui-même¹.

Les moines de Vaiçāli, appelés Vajjiputtakas, non seulement se montraient alors après au gain, mais ils autorisaient encore dix dérogations à l'ascétisme rigide, ne considérant pas ces nouveautés comme des péchés. D'après les hérétiques, ce n'était pas un péché pour un moine que d'accepter de l'or et de l'argent; cinq autres des nouveautés de Vaiçāli se rapportaient à la nourriture, une aux sièges, deux à l'accomplissement des rites; enfin la dernière, la dixième, ne fut pas repoussée sans restriction par l'assemblée, elle consistait en ce que, d'après les Vaiçālyas, l'exemple du maître avait pour le disciple une autorité illimitée.

Ce fut pour examiner ces dérogations, pour déterminer jusqu'à quel point elles constituaient des péchés, que fut, selon la tradition, réuni à Vaiçāli le deuxième concile.

Les dix nouveautés ou dérogations aux règles de l'ascétisme, introduites par les hérétiques de Vaiçāli, ne sont pas rapportées de la même manière par la tradition des différentes sectes qui apparurent plus tard; ces traditions présentent plusieurs variantes, d'importance diverse. Mais il semble, cependant, que dans toutes les versions des récits, ces nouveautés ou dérogations étaient primitivement désignées par des formules techniques spéciales et que les dissensions provenaient d'interprétations discordantes de ces formules, dont le sens primitif avait été oublié dans la communauté. Dans ces formules et dans d'autres semblables que l'on rencontre

1. Le récit du deuxième concile est exposé dans le *Cullaragga*, p. 294 et suiv. Les autres sources seront indiquées plus bas.

par exemple dans le *Mahāvyutpatti*, s'est peut-être conservée la forme littéraire la plus ancienne des règles du *Vinaya*, forme qui, dans la suite des temps, se développa, par des explications variées, en commandements (*cikshāpada*), en règles du *Prātimoksha*, etc.¹.

Dans le *Dipavansa*, les dix dérogations sont même rapportées sous une forme versifiée², semblable à celle qui existe aussi pour les dix commandements bouddhiques.

La première dérogation, dans la version pâlie, porte le nom de *singilonakappo*³, c'est-à-dire *le sel dans la corne*. Les hérétiques admettaient que ce n'était pas un péché que de conserver du sel dans une corne pour l'employer au cas où la nourriture qu'on leur donnait n'aurait pas été salée. Les Dharmaguptas mentionnent cette dérogation au septième rang et ajoutent cette explication : « Employer le sel pour conserver la nourriture dans la nuit et la manger ensuite⁴. »

Les Mahîçâsakas commencent par celle-là l'énumération des dérogations hérétiques et donnent cette explication : « En mêlant le sel avec du gingembre, ils pensaient tourner l'interdiction d'après laquelle la nourriture ancienne, ou gardée pour le lendemain, était réputée impure⁵. » Dans le *Vinayakshudraka*⁶, on donne le n° 4 à cette nouveauté : « Mêler le sel consacré pour la vie (?) avec celui qu'on emploie et le manger. »

1. Dans notre édition du *Prātimokṣa* ces formules sont données dans les notes de la traduction.

2. 5, 16 et suiv. — Les Jainas donnent sous une forme concise du même genre les commandements obligatoires pour les laïques :

मयांसमधुत्यगैः सहोडन्वपचकैः ।
अष्टौ मूलगुणाः प्रोक्ता गृहीणां पूर्वसूरिणिः ॥ D. u. p., III, 9.

3. L'explication de ce terme et des suivants est donnée dans le *Prātimokṣa*, p. XXXIX, rem. 90.

4. BEAL, *l. c.*, p. 39.

5. WASSILIEFF, III, 43 rem.

6. *Ibid.*, 42.

Selon l'explication de la tradition singhalaise et les deux autres que l'on vient de mentionner, le péché que renfermait cette nouveauté consistait dans le fait pour un mendiant de faire une provision, ce qui était interdit par les règles du Prātimoksha¹. Cette absence de toute avarice était obligatoire non seulement pour le moine bouddhiste, mais aussi pour le brahmacārin, prototype du bhikshu. Le brahmacārin n'avait pas le droit de faire de provisions², mais en outre la nourriture salée était pour lui une friandise défendue³.

La nouveauté en question était donc opposée aux principes généraux de l'ascétisme indien.

La deuxième dérogation est désignée dans le Cullavagga par le terme *dvangulakappo*, c'est-à-dire *les deux doigts*. D'après l'interprétation singhalaise, le bhikshu pouvait prendre son repas à certains moments déterminés par la mesure de l'ombre qui se détachait de lui, c'est-à-dire que ces moments étaient indiqués par une espèce de cadran solaire. Les hérétiques disaient que si cette ombre dépassait de deux doigts la longueur fixée par la loi, on pouvait néanmoins accepter de la nourriture.

La tradition des autres sectes est un peu en désaccord avec l'explication singhalaise. Il est bien clair que tous connaissaient le terme « les deux doigts », mais chaque secte expliquait à sa manière ce qu'il fallait entendre par là. Les Dharmaguptas, par exemple, disaient qu'il fallait entendre par cette expression une dérogation à la sobriété, comme si, par exemple, un moine, après un repas suffisant, oubliant la règle de la bonne conduite, se mettait à prendre avec *deux doigts* et à manger la nourriture restante⁴. C'était là ce que les hérétiques de Vaiçāli ne considéraient pas comme un péché.

1. Pāc., 38.

2. Āp., I, 1, 3, 36.

3. *Ibid.* I, 1, 2, 23.

4. BEAL, *l. c.*, p. 38.

Cette dérogation, dans l'énumération des Dharmaguptas, est mentionnée la première.

Les Mahîçâsakas, qui placent cette dérogation au second rang, la définissent d'une manière un peu différente; c'était, expliquaient-ils, « mêler la nourriture avec deux doigts; c'est-à-dire lorsque, après la fin du repas, qui n'est autorisé qu'une fois par jour, on trouve encore de la nourriture, se permettre de la manger l'ayant mêlée avec deux doigts; cela constitue une violation de la défense de gâter de la nourriture¹. » Dans le Vinayakshudraka, à cette dérogation correspond la dixième action interdite : « Manger avec deux doigts le reste des mets. »

Les traditions récentes des diverses sectes voient dans cette nouveauté trois dérogations différentes aux règles disciplinaires de l'ascétisme; les uns (les Singhalaïs) disent que les moines hérétiques se permettaient de manger en dehors du temps fixé, ce qui était défendu par le Prâtimoksha²; d'autres (les Dharmaguptas) soutiennent qu'ils se permettaient un excès dans la nourriture, également défendu par le Prâtimoksha³; d'autres (les Mahîçâsakas) mentionnent encore une troisième pratique coupable; les hérétiques, d'après eux, se permettaient de gâter la nourriture. Le régime des ascètes indiens sous le rapport de la nourriture était sévère; les prescriptions suivantes, par exemple, étaient rigoureusement obligatoires: le brahmacârin devait se mettre en marche et recueillir l'aumône à des heures déterminées, le matin et le soir; ce qu'il avait recueilli le matin, il lui était défendu de le garder jusqu'au soir, et il ne pouvait réservier jusqu'au matin ce qu'on avait accordé le soir à ses prières; tout ce qu'il avait recueilli, il l'apportait à son maître et il ne pouvait goûter à la nourriture qu'avec la permission de celui-ci⁴.

1. WASSILIEFF, III, 43 rem.

2. Pâc., 37.

3. Pâc., 31, 33, 35.

4. Âp.. I, 1, 3, 25. 32.

Comme dans le premier cas, nous voyons ici encore que la nouveauté en question n'était pas seulement une infraction aux règles bouddhiques, mais une dérogation aux coutumes des ascètes en général.

La dérogation, nommée *gāmantarakappo*, la troisième de l'énumération singhalaise, était aussi un manque de sobriété dans la nourriture; elle consistait à considérer comme permise la superfluité dans la nourriture, à raison d'un voyage d'un village à un autre. Les Dharmaguptas, les Mahiçāsakas et le Vinayakshudraka expliquent ce terme exactement de la même manière¹.

A un manque analogue de sobriété dans la nourriture se rapportent encore deux dérogations considérées comme des péchés. Comme septième dérogation², les Singhalais citent l'*amathitakappo*; les hérétiques, d'après leur explication, se permettaient un excès en prenant du lait incomplètement aigri; selon l'explication des autres sectes, ils considéraient comme licite l'usage, au delà du nécessaire, d'une certaine préparation lactée; les Dharmaguptas mentionnent un mélange de beurre avec du miel ou du sucre; les Mahiçāsakas un mélange de crème, de beurre et de miel en pierres (ou sucre); le Vinayakshudraka un mélange d'une mesure de lait doux avec une mesure de lait aigre (c'est ce mélange que les hérétiques croyaient possible de manger hors du temps fixé). Cette nouveauté, comme la précédente, est interdite par les règles du Prātimoksha³ et elles font partie toutes deux, avec celles que l'on a examinées plus haut, des pratiques opposées aux principes de l'ancien ascétisme en général. La contradiction avec ces principes était surtout marquée dans la huitième nouveauté (selon le compte des Singhalais), le *jalogi*; les hérétiques permettaient l'emploi

1. Voy. Âp., I, 1, 3, 25, 32.

2. Nous alterons l'ordre suivi dans le *Cullaragga*, afin de considérer ensemble les nouveautés de même nature.

3. Pâc., 35.

du vin nouveau, ou trop fermenté, selon l'explication des Mahiçāsakas¹. Le Vinayakshudraka affirme que les hérétiques se permettaient de boire comme une sangsue des liqueurs enivrantes, en s'excusant sur la maladie².

Les hérétiques se permettaient encore deux excès, et dans les traditions de toutes les sectes ces excès sont rapportés de la même manière; ils se permettaient de faire usage de lits d'une grandeur exagérée, ou en dehors de toute règle, et d'accepter en présent de l'argent et de l'or. Ces deux excès sont spécialement interdits par les règles du Prātimoksha³, mais comme ils sont l'un et l'autre contraires à l'esprit de tempérance et de détachement des ascètes en général, ils ne peuvent être considérés comme la transgression d'un régime propre à l'ascétisme bouddhique.

Les dérogations à l'esprit d'ascétisme rigide que l'on vient d'examiner furent peut-être pour les célèbres adversaires des bouddhistes, les Jainas, l'occasion de composer sur eux, un quatrain ironique où il est parlé de la loi facile des Çākyas : « Avoir une couche molle, boire le matin en s'éveillant; au milieu du jour, manger; boire le soir; jouir de la vigne et du sucre au milieu de la nuit, et après tout cela faire son salut⁴. »

1. La tradition des Dharmaguptas, dans le cas en question, s'accorde avec la tradition singhalaise. Voy. BEAL, *l. c.*, p. 40.

2. WASSILIEFF, *ibid.* p. 42. L'usage des liqueurs enivrantes était interdit par le *Prātimokṣa*. Voy. Pāc., 51.

3. Pāc., 89.

4. Pra. s., fol. 45, rem.

सुगनेन भगवता शिल्पामक्तेषकारी धर्म उपदिष्टः ।
 सानान्वयनाच्छादनशयनादिषु सुखानुभवदोरेण ॥ पदाहृ ॥
 मृद्वो शश्या प्रतरूप्याय वेण
 गक्तं गच्छे पानकं चापराले
 झातावहं शर्करा चार्धरात्रे ।
 मोक्षाते शाक्यसिंहेन दष्टः ॥

Les innovations hérétiques examinées jusqu'ici présentent toutes un même trait essentiel : non seulement elles s'écartent de la discipline monastique du bouddhisme, mais elles sont encore opposées aux règles générales de la vie du brahmaçarin. En permettant l'intempérence dans la nourriture et la boisson, en donnant carrière à l'avarice, en autorisant une couche et des sièges illégaux, et en développant ainsi un souci excessif de la chair pécheresse, les novateurs enfreignaient les commandements et les règles du bouddhisme ; ils se mettaient en même temps en contradiction avec l'esprit et les principes de l'ascétisme indien en général.

Deux innovations (la 4^e et la 5^e selon le compte pâli¹) touchant spécialement l'organisation de la communauté bouddhique, ou bien manquent complètement, ou bien sont rapportées avec des divergences importantes dans les traditions de quelques sectes. Les hérétiques permettaient aux religieux d'accomplir des rites, par exemple l'uposhatha ou la pénitence cérémonielle, non pas réunis ensemble, mais chacun dans sa cellule. Il n'était pas nécessaire, disaient-ils, de réunir en un même lieu tous les membres de la communauté ; le consentement des absents pouvait être demandé ensuite. Les Dharmaguptas, à la place de cette quatrième dérogation, donnent celle-ci : « dans le temple, outre les rites réglementaires, les novateurs en accomplissaient encore d'autres². » En ce qui concerne la cinquième innovation, la tradition des Dharmaguptas s'accorde avec celles des Singhalais. La tradition des Mahîçâsakas parle seulement de la cinquième innovation et la rapporte ainsi : « dans l'accomplissement du karma (c'est-à-dire du rite) appeler ensuite isolément les autres pour entendre ce qui a été décidé. » Le Vinayakshudraka ne connaît ni la quatrième ni la cinquième innovation.

1. L'*ācāsakappo* et l'*anumatikappo*. Voy. *Cullaragga*, p. 306.

2. BEAL. *I. c.* p. 38.

Jusqu'à quel point la tradition singhalaise est-elle exacte dans le cas actuel, c'est ce qu'il est difficile de décider.

Parmi les nouveautés de Vaiçālī il en était une que les observants de l'ascétisme rigide ne repoussaient pas sans restriction. Dans la tradition singhalaise elle est connue sous le nom d'*ācinnakappo* (c'est la sixième de l'énumération) et expliquée de la manière suivante : mon maître s'est conduit ainsi, mon précepteur s'est conduit ainsi ; cela veut dire que moi aussi je dois me conduire ainsi. Cette nouveauté qui, de l'avis des saints Pères, membres du deuxième concile, pouvait être en partie admise, rappelle beaucoup cette règle d'Āpastamba , d'après laquelle le brahmacārin devait en tout se soumettre au précepteur, sauf dans les actions entraînant l'excommunication¹. Dans les traditions des autres sectes, comme dans le Vinayakshudraka , il n'en a été conservé aucun souvenir , ou bien elle se retrouve sous des traits tout à fait différents. Ainsi les Dharmaguptas racontent que d'après les hérétiques on pouvait justifier sa conduite en alléguant que cela s'était fait de temps immémorial². Les Mahiçāsakas affirmaient que, parmi les nouveautés, il en était une d'après laquelle on pouvait continuer à s'occuper de ce qu'on avait l'habitude de faire auparavant, c'est-à-dire avant d'être mis au nombre des religieux; le concile décida que certaines occupations peuvent être permises, d'autres non³.

Les nouveautés reprochées aux hérétiques de Vaiçālī, ont conservé dans les divers récits le même caractère : dans toutes, et dans toutes les rédactions, on aperçoit une dérogation plus ou moins grave à l'ascétisme rigide, dont les règles

1. ĀP., I. 1, 2, 20.

2. BEAL, p. 39.

3. WASSILIEFF, p. 43. Des trois nouveautés que mentionne seulement le Vinayakṣudraka, savoir : 1^o l'interjection admirative *aho*; 2^o exciter un bhikṣu à la joie; 3^o creuser la terre de ses mains ou permettre de la creuser, la troisième seule est nettement interdite dans le Prātimokṣa, voy. Pāc. 10.

et les principes sont renfermés non seulement dans le Prati-moksha et dans quelques parties du Vinaya, mais dans les commandements bouddhiques plus anciens, obligatoires, au nombre de cinq ou de huit pour le bouddhiste laïque, et de dix pour le religieux.

Comment faut-il expliquer que ces écarts se soient produits dans la confrérie de Vaiçáli? Furent-ils la suite de la démoralisation produite par la vie en commun des moines? Ou bien ces nouveautés, au fond, ne furent-elles ni des nouveautés, ni des dérogations à un code quelconque de règles disciplinaires, par cette raison qu'un tel code n'existant pas dans la communauté bouddhique et qu'il y régnait cette même indétermination de la doctrine et de la discipline que l'on aperçoit clairement dans les récits du premier concile? On peut encore croire que l'apparition parmi les ascètes de cette répugnance pour le détachement et l'austérité était due aux deux causes à la fois, et s'expliquait par une certaine démoralisation aussi bien que par l'absence dans la communauté, à cette époque, de règles directrices universellement admises, formulées d'une manière précise et définie, à l'absence en un mot de ce que nous trouvons aujourd'hui dans le canon.

Dans ces conditions il pouvait bien arriver qu'un moine quelconque (ou une communauté tout entière), après avoir fait vœu d'accomplir les commandements relatifs au vin, au repas unique et pris chaque jour à un moment fixé, à l'abstention de sièges larges et élevés, au refus d'accepter de l'or ou de l'argent, en un mot, après s'être librement soumis au régime ascétique, commun dans ses traits fondamentaux aux bouddhistes et aux solitaires ou aux pénitents forestiers du brahmanisme, aux bhikshus, aux bralimacárins et aux vâ-naprasthas, commençait ensuite à prêcher la légalité, la piété d'actions contraires à l'esprit et au sens véritable des commandements qu'il avait accepté d'accomplir, mais dont l'interdiction n'était alors formulée en termes précis dans

aucun code, puisqu'il n'en existait pas encore dans la communauté. Celle-ci se dirigeait encore par les principes de l'ascétisme indien en général, et un membre disposé au péché pouvait aisément imaginer divers moyens de tourner les prescriptions rigides. Un commandement lui enseignait de ne pas boire de liqueurs fortes¹ : il déclarait qu'on pouvait boire du vin nouveau, ou sucer le vin comme une sangsue en s'excusant sur la maladie. En entrant dans la communauté, il faisait voeu de ne rien manger en dehors du temps fixé, c'est-à-dire de l'heure adoptée dans la communauté, de n'avoir pas de couche élevée ou large ; mais ensuite, non content d'imaginer des prétextes pour tourner ces commandements, ce qui dans une communauté sévèrement disciplinée eût été déjà possible, et se serait alors parfaitement expliqué par la démoralisation de ses membres, il cherchait encore à légitimer sa manière d'agir en faussant, comme dans le premier cas, le vrai sens du précepte. En devenant bhikshu, le fidèle disait : « Je renonce à accepter de l'or ou de l'argent² », plus tard il en demandait à titre d'aumône. D'elle-même la question suivante devait se présenter à l'esprit : Qu'est-ce qui est le plus ancien, de ces règles d'ascétisme clairement et nettement énoncées dans les dix commandements bouddhiques, dans le Prātimoksha et le Vinaya tout entier, ou des dix nouvautés exposées plus haut ? Les règles de l'ascétisme rigide existaient certainement à cette époque dans l'Inde et pouvaient être connues des bouddhistes, mais étaient-elles dans la communauté d'alors formulées avec cette précision que nous leur trouvons dans les textes qui sont aujourd'hui à notre disposition ?

1. *Mahātagga*. 83. Voici ce commandement en sanscrit : सुरमैरेयमध्यप्रमादस्यनवैरमणं शितापदं.

2. *Mahātagga*, ibid. Texte sanscrit dans K, s, fol. 243 akālabhojanavairamāṇīm cīkṣāpadam, — fol. 244 uecaçayanamahāçayanavairamāṇīm cīkṣāpadam. — Ibid. jātarūparajatavairamāṇīm cīkṣāpadam.

Selon les savants qui accordent au récit du deuxième concile une importance particulière dans les recherches sur la date de la rédaction finale du canon pâli, la question est résolue dans le sens suivant : le texte actuel du Vinaya est incontestablement plus ancien que les nouveautés hétérodoxes de Vaiçâli.

Pour démontrer l'entièvre exactitude de cette proposition on énonce les considérations suivantes : le seul point des nouveautés que le Vinaya repousse formellement est la permission que s'arrogéait la confrérie mendiante d'accepter de l'or et de l'argent ; les autres dérogations à l'ascétisme rigide ne sont touchées nulle part d'une manière spéciale dans le texte du Vinaya que nous possédons ; d'où l'on conclut qu'à l'époque où ce texte reçut sa forme actuelle, rien encore n'était connu des dix dérogations des hérétiques de Vaiçâli. Les règles et les prescriptions du Vinaya existaient déjà dans la communauté, mais n'avaient pas en vue ces inventions particulières, par lesquelles les hérétiques de Vaiçâli croyaient possible de tourner la sévérité du régime ascétique.

Nous avons développé plus haut une opinion contraire et montré que la plus grande partie des dérogations sont condamnées par le texte actuel du Vinaya. Les hérétiques, disent les récits, se permettaient de faire des provisions de sel pour le cas où leur nourriture n'en aurait pas contenu. Dans l'assemblée, cette pratique fut condamnée : repoussant cette innovation coupable, les saints personnages montrèrent une règle dans le livre appelé Prâtimoksha, la parole du salut : la règle disait que faire une provision quelconque était un péché que la pénitence rachetait. L'auteur du récit du deuxième concile, en renvoyant ainsi à la règle du Prâtimoksha, a voulu en quelque sorte montrer que la dérogation condamnée par le concile, portait sur un point de première importance : de petites provisions de sel étaient condamnées, la nouveauté était rejetée, parce qu'on y voyait très justement une violation flagrante des vœux de pauvreté : tout

souci du lendemain, toute avarice, dans quelque insignifiante mesure qu'elle se manifestât, devait nécessairement être en contradiction avec l'esprit de détachement commun à tous les ascètes, et bien entendu aussi au bouddhiste, d'autant plus que l'auteur du récit du Cullavagga nous montre un sangha exclusivement composé de saints personnages. Il n'est pas question du sel dans la règle sur laquelle on se fonda pour rejeter l'innovation des hérétiques; elle condamne en général toute espèce de provision; on considérait comme un péché de manger une nourriture gardée de la veille, ou d'une manière générale une nourriture mise de côté par provision; mais si c'était un péché que de garder de la nourriture pour le lendemain, il est bien clair qu'il était impossible de conserver du sel à tout hasard afin de n'être jamais obligé de s'en passer en mangeant. On n'avait évidemment aucun besoin d'interdire particulièrement les provisions de sel; on ne pouvait pas plus faire de celles-là que d'autres. Pour la confrérie des mendians cela devait être parfaitement clair.

Mais si la règle du Prātimoksha ne dit rien du sel, s'ensuit-il de là que le Prātimoksha existât déjà avant l'apparition des nouveautés de Vaiçāli, et que ce soit pour cela que ses règles ne parlent pas du sel? N'est-il pas plus sûr de supposer que les diverses prohibitions du Prātimoksha en général résument sous une forme concise, condensée l'histoire de toute la série des dérogations, non seulement des moines de Vaiçāli, mais encore de divers autres novateurs plus modernes, dont le souvenir ne s'est même pas conservé dans le sangha bouddhique et que, par suite, nous ignorons? Mais, même si on admet qu'il n'y a pas dans le Vinaya d'interdiction spéciale pour toutes les nouveautés de Vaiçāli, cette assertion hypothétique ne peut néanmoins servir de preuve à l'ancienneté du Vinaya. Dans le texte actuel il y a une foule de concessions et de prescriptions justifiant parfaitement en principe tous les penchants coupables de la confrérie mendiante de Vaiçāli. Il n'est pas un tribunal sévère, ayant entre les

mains le texte actuel du Vinaya, qui entreprit de prouver la culpabilité de beaucoup des nouveautés de Vaiçāli ou se résolut à les repousser comme des pratiques inconciliables avec l'esprit du Vinaya. Est-il possible par exemple, en se fondant sur le Vinaya actuel, de condamner un moine mendiant parce qu'il garde pour le lendemain du sel dans une corne? Le texte qui doit servir de base à la sentence permet à la communauté de faire des provisions et de nourriture et d'habits sacerdotaux. D'après ce même Vinaya, divers emplois sont établis dans la communauté pour recevoir en présent, conserver, partager aussi bien les habits que la nourriture. D'après le texte actuel, la communauté a le droit de possession mobilière et immobilière; la propriété mobilière peut aussi appartenir à un moine isolé; en un mot le Vinaya trace de la situation de la confrérie des mendiants un tableau qui n'a rien de commun avec l'ascétisme rigide et le détachement absolu attribués par le récit aux saints personnages du concile de Vaiçāli, qui condamnèrent les nouveautés des Vajjiputtakas. Leur manière de voir rigoureusement ascétique est absolument étrangère à beaucoup de parties du texte actuel, et ces parties, sans aucun doute, ont paru longtemps après les discussions de Vaiçāli. Rien ne montre non plus que les règles mêmes d'après lesquelles furent condamnées les dispositions coupables des moines de Vaiçāli existassent déjà à cette époque précisément sous la forme et avec l'étenue qu'elles ont aujourd'hui dans nos textes. La relation du deuxième concile dans sa rédaction actuelle appartient évidemment à une époque où le texte actuel du Vinaya existait déjà sous sa forme définitive, mais doit-on ou peut-on conclure de là qu'il existât au second siècle après la mort du Bouddha? Nous croyons que cette conclusion serait risquée.

L'ancienneté du texte du Vinaya, son existence à une époque antérieure aux dissensions de Vaiçāli se démontrent encore par d'autres considérations à coup sûr très ingénieuses, mais malheureusement très peu convaincantes.

La condamnation des dix nouveautés, dit-on, se trouve sous la forme d'une description du concile de Vaiçāli à la fin du Vinaya, comme en appendice. Ce fait ne montre-t-il pas que le Vinaya est antérieur au concile de Vaiçāli? Il existait déjà à l'époque où l'on discutait à Vaiçāli, et où l'on condamnait les dix innovations coupables. L'auteur qui racontait l'événement n'a pu interposer le texte, et il ne lui est resté qu'une chose à faire : mettre son récit à la suite.

La description du concile, en effet, se trouve à la fin du Cullavagga; mais est-ce le Cullavagga qui termine le Vinaya pāli? Est-il la dernière partie du Vinayapitaka?

Le Cullavagga commence, on le sait, par l'exposition de l'*adhikaranasamathā*, qui, dans la description de Buddhaghosha, précède la section *khandaka*¹.

Introduire le récit du concile au milieu du texte du Vinaya était impossible à l'auteur pour d'autres raisons encore. Le texte entier du Vinaya, dans sa conviction, provenait du Fondateur, était son œuvre rédigée dans le premier concile; pour un auteur qui se plaçait à un pareil point de vue, il était absolument impossible d'interposer dans le texte un récit d'un événement survenu cent ans après la mort du Bouddha. Ce récit devait forcément être présenté dans le Vinayapitaka, sous forme d'un appendice à une des sections, et à la fin de celle-ci. Mais en résulte-t-il que le texte du Vinaya ait précédé les événements de Vaiçāli?

Ainsi la deuxième preuve de l'antiquité du Vinaya doit être écartée comme insuffisamment solide.

La troisième et dernière preuve se fonde sur la considération suivante. Dans le texte du Vinaya s'est conservée une prophétie, disant que Pātaliputra deviendrait la capitale du

1. N'ayant pas sous la main les commentaires de Buddhaghosa, nous ne pouvons résoudre la question de savoir si le Mahāvagga précède le Cullavagga ou inversement. c'est pourquoi nous n'insistons pas sur le doute exprimé plus haut. Cf. *Cullavagga*, p. 290, voyez aussi TURNOUR, *Examination*, etc., p. 20 (*J. of the As. Soc. of Bengal*, July 1837).

royaume de Magadha. La prophétie, évidemment, est postérieure au fait, mais le fait lui-même du transfèrement de la capitale eut lieu sous le roi qui régnait à Vaiçālī lors du concile des ascètes rigides. De là on tire encore une conclusion chronologique : à savoir que le texte du Vinaya a subi sa rédaction définitive dans l'intervalle qui a séparé ces deux grands événements, le transport de la capitale du Magadha à Pâtaliputra et le deuxième concile¹.

Si on veut accorder à la prophétie sur Pâtaliputra quelque valeur dans les recherches chronologiques, il est clair qu'il faut la rapporter dans son intégrité sans négliger d'importants détails. Dans la prophétie du Bouddha que le Vinaya nous rapporte, il n'est pas seulement dit que Pâtaliputra deviendra la capitale du Magadha, il est indiqué aussi que cette ville fameuse dans l'antiquité est menacée dans l'avenir de trois grands fléaux, venant du feu, de l'eau et des discordes intestines. Dans la prophétie il est donc fait mention d'événements qui suivirent le transport à Pâtaliputra de la résidence des souverains du Magadha, et il n'y a aucune raison de supposer que ces terribles malheurs se soient produits dans ce court intervalle de temps, savoir avant la convocation du concile de Vaiçālī.

La faiblesse d'une conclusion édifiée sur de tels fondements est, croyons-nous, parfaitement claire.

Dans le récit pâli du deuxième concile, cette réunion de huit cents saints personnages est appelée *Vinayasangîti*², c'est-à-dire « chœur du Vinaya ». La réunion, d'après ce récit, eut en fait le caractère d'un jugement et d'une sorte de contrôle des institutions disciplinaires; on y jugea des hérétiques, on examina leurs enseignements mensongers. Les hérétiques et leurs adversaires s'assemblèrent en un même lieu, il y avait en tout, selon la tradition, huit cents personnes; ce chiffre doit paraître important, surtout si on

1. OLDBERG, *Mahātagga*, p. xxxvi et suiv.

2. *Cullatagga*, p. 307.

prend en considération que tous ceux qui s'étaient réunis étaient des personnages de la plus haute sainteté. On commença l'examen des nouveautés coupables, et il s'éleva un grand bruit : les deux partis, les pécheurs et les partisans de l'austérité, criaient à la fois, il était impossible de saisir le sens d'un seul mot. On eut alors recours à un moyen plus efficace de résoudre le litige : on mit les questions aux voix.

Les hérétiques étaient des moines venus de l'Orient, et s'appelaient orientaux, leurs adversaires se nommaient, d'après leur lieu d'origine, Pâtheyyakas¹. De part et d'autre, on choisit quatre personnages, sans doute éminents par leur sainteté et leur science. Les deux partis étaient ainsi représentés dans un tribunal suprême qui examinait les nouveautés coupables. Chaque point était envisagé à part et rapproché, s'il faut en croire le récit pâli, du texte du Vinaya² : le canon rédigé dans le premier concile est supposé, bien entendu, déjà existant à l'époque, et en outre précisément sous sa forme et dans son étendue actuelles.

C'est ainsi que se passèrent les choses selon le récit du Cullavagga. Le Sy-Fyng-Piao, de son côté, en fait la relation suivante : « Il se forma deux partis s'accusant réciproquement ; ils prièrent le roi de prononcer entre eux, et celui-ci ordonna de procéder à un scrutin (?), au moyen de fiches noires et blanches, afin de savoir qui était partisan des opinions anciennes et qui des modernes. Alors ceux qui se déclarèrent en faveur des opinions anciennes se trouvèrent nombreux et s'appelèrent pour cela Mahâsâṅghikas, tandis que ceux qui acceptèrent les nouvelles, bien que moins nombreux, occupaient tous des situations élevées, ce qui les fit s'appeler Sthaviras³. »

1. *Mahâragga* (aṭṭh. k.), pâtheyyam nâma kosalesu pacchimadisâbhâge ratthaṇi.

2. Ce procédé de solution d'une controverse s'appelle *ubbâhikâ*. Il est décrit dans le Vinaya; voy. *Cullatagga*, p. 96.

3. WASSILIEFF. I, p. 225, note.

Dans ce récit on nous montre la controverse résolue à la majorité des voix ; c'était un autre procédé pour se mettre d'accord ; les bouddhistes y eurent recours, mais on ne sait pas au juste depuis quelle époque¹.

Les légendes des deux premiers conciles nous présentent ces deux événements en quelque sorte sous le même jour. Le premier concile, et aussi le deuxième qui le suivit à cent ans d'intervalle, ne sont pas autre chose que des assemblées pour décider des affaires et des litiges de la communauté.

Lors du premier concile s'était élevée la question des règles en général, de ce qu'il fallait entendre par règles peu importantes, qu'on pouvait transgresser sans compromettre son salut; Ânanda, y fut, en outre, jugé. Cent ans après s'élève de nouveau la question des règles du Vinaya, des institutions disciplinaires, et de nouveau une assemblée se réunit pour juger des pécheurs.

Les circonstances de fait relatées dans la légende du deuxième concile, si on les examine avec critique et exactitude, sans idées préconçues, ne répandent aucune lumière, ni sur la date du Vinaya, ni sur son contenu priimitif. Dans le récit pâli le plus ancien du deuxième concile, on ne trouve même pas ce compte rendu de l'œuvre théologique et littéraire, donné dans le récit du premier, et qui a servi de base à toutes les considérations sur l'ancienneté du canon pâli² : d'après l'explication de quelques savants, ce compte rendu existait primitivement, mais dans le récit du deuxième concile ; il aurait été plus tard transporté dans le récit du premier.

Si les hypothèses énoncées plus haut sur la date de l'ap-

1. Voy. *Cullacayya*, 97. D'après le *Kankhāritarāṇī* il y avait trois manières de voter : secrètement, à découvert et à l'oreille (*gulhakavivāṭaka-sa-kāṇṇajappakesu tisū salakagabhesu aññataravasena salakā gahetvā*, etc.). Les bulletins étaient recueillis par un moine méritant, choisi à cet effet. Voy. sa qualification dans *Cullacayya*, p. 84.

2. On trouve dans le récit de *Buddhaghosa* quelques mots sur la nouvelle rédaction des trois corbeilles lors du deuxième concile. Voy. *The Vinayapitaka*, vol. III, 294.

partition de ce compte rendu sont exactes, c'est-à-dire s'il est un écrit récent, alors la question de savoir s'il a été transporté du récit du deuxième concile dans celui du premier n'a pas une grande importance; le procès-verbal, dans la forme sous laquelle il s'est conservé et nous est parvenu, a pu, croyons-nous, aussi bien pour le deuxième concile que pour le premier, être écrit après le schisme, et postérieurement à la doctrine du Mahâyâna. Il n'y a néanmoins aucune raison de supposer que cette composition dont la tendance, quant à l'histoire du canon, est visible, ait été ajoutée d'abord au récit d'un événement arrivé cent ans après la mort du Bouddha, et transportée ensuite dans le récit d'événements plus anciens. Par suite de sa tendance, la place qui lui revint dès le principe était dans le récit des premiers faits survenus dans la communauté bouddhique, c'est-à-dire de la première sangiti ou chœur; un semblable procès-verbal à cette place a en effet un sens et une importance considérable aux yeux du fidèle bouddhiste.

L'ancienneté du canon pâli se prouve encore par d'autres considérations auxquelles toutefois on donne toujours comme base principale la tradition conservée dans la communauté bouddhique singhalaise. La question chronologique, en ce qui concerne le canon pâli, est liée à cette autre non moins difficile : à quelle secte bouddhique appartient le canon pâli? On demande : « Quelle est l'école dont nous avons devant nous les textes en langue pâlie (*Which is the school the texts of which we have before us in the Pâli language?*). » Cette deuxième question, si on se place au point de vue d'un savant qui admet l'antiquité reculée du canon pâli, pourrait sembler oiseuse, car si le canon pâli existait déjà, comme le prétend démontrer par exemple Oldenberg, avant le concile de Vaiçâli, c'est-à-dire à l'époque où il n'y avait pas encore de sectes ni d'écoles, il est clair qu'on ne peut le

1. *Mahâcagga*, p. xli.

mettre au rang des productions d'une quelconque des sectes qui apparaissent après le schisme ou après un événement plus récent. Le canon, dit en outre le même savant, est la rédaction « la plus primitive sinon la rédaction tout à fait primitive » (*the most original if not the original version*¹); sa forme, mais non sa langue fut établie (fixée) un siècle et demi avant l'époque du roi Açoka (*the first four portions of our version of the Vinaya received the fixed form in which we now possess them about a century and a half before the time of Açoka, except as regards the dialect*²). A considérer ainsi le canon pâli, il s'ensuit que la question doit être formulée d'une manière quelque peu différente. On pourrait demander quelle est, des nombreuses sectes bouddhiques, celle qui a conservé la rédaction primitive dans une traduction pâlie, la forme, mais non la langue du canon ayant été fixée, selon Oldenberg, avant le concile de Vaiçâli. En d'autres termes, le canon pâli est une production littéraire qui a reçu sa forme définitive antérieurement au IV^e siècle av. J.-C., dans un dialecte ou dans des dialectes que nous ignorons. Comment faut-il se représenter cette forme définitive dans une langue inconnue, et en quoi consistait-elle? C'est ce que l'auteur n'explique pas autrement.

Pour résoudre la deuxième question, ainsi qu'on l'a remarqué plus haut, on s'adresse avant tout à la tradition pâlie; on prouve son antiquité et son authenticité par les considérations que voici³: Dans l'Inde les textes bouddhiques subirent de siècle en siècle de nouvelles altérations; les souvenirs de la communauté ancienne s'y effacèrent derrière la poésie et les fantaisies des générations suivantes. A Ceylan les choses se passèrent autrement: la communauté bouddhiste resta durant tout ce temps fidèle à la « parole des anciens » (*theravâda*). Le dialecte dans lequel se transmettait cette pa-

1. *Mahâvagga*, p. XLVIII.

2. *Ibid.* p. LV.

3. *Buddha*, etc., p. 76 et suiv.

role était propre à écarter toute falsification ; il n'était pas un parler local, et on le considérait comme sacré. Les légendes et les inventions des périodes postérieures pénétrèrent dans la littérature singhalaise, mais seulement dans les monuments écrits dans le dialecte populaire local : le texte sacré pâli resta à l'abri de semblables interpolations.

Le canon pâli s'est-il conservé à Ceylan, précisément dans les conditions dont parle Oldenberg, et cette île a-t-elle été effectivement assez séparée de l'Inde pour que le souffle des nouvelles tendances, les idées des nouvelles doctrines n'aient pu y parvenir, n'aient pu pénétrer sous un aspect ou sous un autre, ou par voie d'interpolation, dans le texte sacré ?

Le pâli, en effet, n'était pas la langue maternelle de la population singhalaise indigène. Mais le même rapport entre la langue des écritures sacrées et le dialecte populaire existait, selon toute vraisemblance, dans les autres contrées de l'Inde, par exemple dans le pays d'Andhra qui donna son nom à quelques sectes bouddhiques, ou bien là où étaient répandues les sectes occidentales dont parle Yaçomitra¹. Le pâli, néanmoins, comme langue sacrée, selon toute vraisemblance, s'apprenait à Ceylan. Plus loin, en appendice, on indique toute une série d'écrits en pâli composés par des Singhalais². Dans la Birmanie, c'est-à-dire dans un pays où le pâli est encore plus éloigné du dialecte de la population indigène, et n'a même avec lui aucune parenté, la langue des saintes écritures, au témoignage des chroniques locales, était néanmoins apprise autrefois non seulement par les moines, mais encore par des hommes ou des femmes laïques ; on l'employait avec aisance dans la conversation, c'était une langue

1. *A. k. r.* (ff. 65, 79, 333) nomme des sectes étrangères résidant hors du Cachemire et aussi des sectes occidentales, à l'occident de ce pays. कश्मीर-मण्डलाचे वक्त्रिदृशस्थितात्ते वक्त्रिदृशिकाः (f. 65). पाश्चात्याः कश्मीरमण्डलात्पश्चाद् वाः पाश्चात्याः (f. 79.)

2. Voy. l'appendice A.

littéraire d'un usage général¹. Il est à peine nécessaire de rappeler ce fait connu que le pâli est encore aujourd'hui étudié avec beaucoup d'ardeur par ceux des bouddhistes pour qui il est le dialecte, la langue sacrée. La différence entre le parler local et la langue des saintes écritures ne peut donc être considérée comme une garantie contre la possibilité d'insertions, d'altérations et de remaniements ultérieurs du texte sacré. Dans une population pour laquelle la langue des écritures saintes n'est pas apparentée à la langue maternelle, on peut trouver des personnes qui, en vertu d'une étude spéciale, la possèdent dans la perfection.

Les Singhalaïs rapportent dans leurs chroniques une foule de faits qui confirment la possibilité que des influences très diverses aient agi sur cette communauté qu'on suppose avoir conservé la tradition primitive. Dans cette communauté apparut la secte des *Vetulyakas* qui enseignaient le *vide*²; d'autres encore s'y formèrent qui subsistèrent longtemps et ne furent vaincues que tardivement³. Les bouddhistes singhalais, sans aucun doute, communiquèrent souvent avec le Bélar où le *Mahâyâna* était répandu et d'où, selon les récits singhalais eux-mêmes, *Buddhaghosha* était originaire. Dans les chroniques singhalaises on mentionne l'introduction moderne de certains livres de l'Inde à Ceylan⁴, une grande calamité qui frappa l'île et le danger qui en résulta pour toute la doctrine⁵.

Il ne peut guère être douteux que des inspirations et des idées empruntées aux seêtes bouddhiques postérieures aient pu parvenir aux bouddhistes de Ceylan et faire sentir leur

1. Voy. l'appendice A.

2. Voy. *K. c. p.* 314. Les membres de cette secte sont appelés : suññatâvâ-dasañkhâta.

3. *Sâsanacaniso* : sirisañghabodhimahârañño vijayabâhurañño parakka-mabâhurañño 'ti etesam̄ yeva rajûnam̄ kâle sabbena sabbam̄ adhammavâdi-nam̄ vinassanato sâsanañ pariśuddham̄ ahosi.

4. *Mahâcanso* (Colombo, 1877). p. 32.

5. Voy. app. B.

influence sur la doctrine qui se conservait dans leur communauté'.

Selon Oldenberg, néanmoins, en dépit des considérations que l'on vient d'indiquer, la communauté bouddhique de Ceylan, d'après ses traditions et le canon qu'elle possède, appartient à la secte des « Anciens » ou Sthaviras; il reproduit en cela l'opinion générale, ou du moins la plus répandue, des bouddhistes singhalais. C'est précisément, en effet, ce que la tradition singhalaise affirme de la communauté dont elle émane; cette communauté se dit orthodoxe, représentant la secte des Anciens, d'où se détachèrent, comme d'une souche primitive, différents schismes. Il serait difficile de rien opposer à une pareille déclaration, si la tradition ne tombait pas en contradiction avec elle-même. Dans les textes pâlis, M. Oldenberg ne l'ignore pas, il se trouve d'autres récits, non moins dignes de foi, mais directement opposés à la déclaration que l'on vient de rapporter: dans l'un d'eux on donne la communauté singhalaise comme appartenant à la secte des Vibhajjavâdins; d'après un autre, le canon de cette même communauté est une production de la secte des Mahîçâsakas¹.

Mais, selon M. Oldenberg, la première déclaration, qui est en effet la plus connue et la plus répandue, est confirmée par toute une série d'autres faits et d'autres considérations. Examinant les récits de la première apparition du boud-

1. Un fait rapporté par Yaçomitra n'est pas sans intérêt à ce point de vue. Il dit que les Cache-miriens affirmaient l'existence de seize subdivisions du monde des formes, c'est-à-dire qu'il considérait comme spéciale aux Cache-miriens une doctrine que les sources pâlies nous présentent comme enseignée de temps immémorial. Ne faut-il pas expliquer ce fait par une communication littéraire entre les deux pays?

योऽशेषति काइमीराः । योऽश न्वनानि दृपयातुरिति काष्मीराः । A. K. v. 127. Cf. cha kāmāvacarā devā brahmā solasarūpino | arūpino 'pi cattāro iti te tividhā siyūṇi || cātummahārājikā ca tāvatuṇṣā ca yāmakā | tusitā nimmānaratā devā ca vasavattino || ime cha hāmāracarā. L. p. s., vi.

2. *Mahāragga*, p. XLII, XLIII. *Jātaka*, vol. I, p. 1.

dhisme à Ceylan, M. Oldenberg arrive à cette conclusion parfaitement exacte que les récits singhalais sur l'œuvre apostolique de Mahinda renferment peut-être quelque fonds de vérité historique, mais dans une enveloppe de fictions, et que par suite il est impossible de mettre aucune confiance dans les traditions relatives à Mahinda. (...the stories of the Sinhalese concerning Mahinda may contain some germ of historical truth. This germ, however, has become surrounded by a coating of inventions which render it impossible to place any faith in the traditions of Mahinda¹.) La question de savoir de quel pays le bouddhisme fut importé à Ceylan reste donc, malgré la légende de Mahinda, encore ouverte.

Évidemment, dit M. Oldenberg, il y eut en tout temps entre Ceylan et le Dekkan des rapports bien plus fréquents et bien plus étroits qu'entre cette île et l'Hindoustan. Le pays de Kalinga, où l'un des royaumes voisins dans l'Inde méridionale, continue-t-il, ont les droits les plus sérieux à être considérés comme un marché intermédiaire pour l'importation de la littérature bouddhique à Ceylan². La rédaction des « trois corbeilles » qui s'est conservée à Ceylan, est-il dit plus loin³, et le pâli dans lequel elle est écrite furent apportés dans l'île de l'Inde méridionale, probablement des royaumes des Andhras ou de Kalinga (...the version of the Tipitaka preserved in Ceylan and its dialect the Pâli were brought to the island from the peninsula of South India, probably from the Kingdoms of the Andhra or Kalinga). M. Oldenberg trouve la confirmation de cette hypothèse dans le témoignage de Hiouen-Thsang (qui voyageait dans l'Inde au VII^e siècle) sur la diffusion de la secte des Sthâviras. Le voyageur chinois⁴, en effet, mentionne la secte des

1. *Mahâragga*, p. LII.

2. Ibid., p. LIII.

3. Ibid., p. LIV.

4. Ibid., p. LIII; Hiouen-Thsang, vol. III, 92, 154, 165.

Anciens dans le Kalinga et dans les divers pays qui entretenaient, selon M. Oldenberg, les rapports les plus étroits avec Ceylan, mais il ajoute une désignation plus précise de la secte : c'était une secte qui suivait le Mahâyâna. Il est clair que ce dernier et très important détail ne s'accorde nullement avec l'idée d'une communauté orthodoxe d'Anciens, conservatrice de la rédaction primitive du canon. Sur les sectes qui se trouvaient dans le pays des Andhras, les traditions bouddhiques singhalaises ont elles-mêmes conservé des renseignements qui ne confirment aucunement l'hypothèse de M. Oldenberg. Sous la dénomination générale de sectes *andhakâ* (c'est-à-dire du pays des Andhras), on en connaît quatre : les Pubbaseliyas, les Aparaseliyas, les Râjagiriyas, les Siddhathikas. Ces quatre sectes, selon la tradition singhalaise, apparaissent après les autres et étaient hérétiques¹. D'après d'autres témoignages, deux d'entre elles, les Pûrvaçailas et les Aparaçailas, étaient déjà infectées de la doctrine mahâyânique et conservaient leurs sútras dans un dialecte prâcrit².

Les faits, on le voit, ne justifient pas l'hypothèse d'Oldenberg, ils contredisent et repoussent les prétentions de la communauté bouddhique singhalaise, au sujet de son canon. Cette communauté, selon sa propre croyance, représente la secte la plus ancienne, celle des Anciens ou Sthâviras. Elle est la conservatrice de la tradition la plus antique, la plus exacte ; dans son canon se trouve la rédaction primitive de la doctrine. Mais tombant, comme on l'a montré plus haut, en contradiction avec elle-même, la tradition singhalaise ruine toute la confiance que l'on pourrait avoir en son exactitude historique. Nous avons entre les mains un canon dans lequel beaucoup de choses sont certainement anciennes, mais dont l'histoire est inconnue. D'où fut-il apporté à Ceylan, où et quand fut fixée sa rédaction définitive ? Appartient-il à une

1. *Andhakâ nama pubbaseliyâ aparaseliyâ râjagiriyâ siddhatthikâ 'ti ime pacchâ uppannamikâyâ.* *K. t. p.*, 109.

2. WASSILIEFF, I, 264.

secte unique, ou s'y trouve-t-il des traces de l'influence et de la doctrine des autres sectes? La tradition singhalaise, cela va de soi, ne résout pas ces questions et elles ne sont pas éclaircies non plus par l'hypothèse exposée plus haut; cette hypothèse, contredite par les sources elles-mêmes sur le témoignage desquelles elle est édifiée, ne peut guère être considérée comme un essai heureux de solution, même partielle.

APPENDICES AU CHAPITRE III

Appendice A.

(Extrait du Sāsanavāpiṣo)

tato pacchā coranāgassa nāma rañño kāle sakalalakād īpaṇi dubbhikkhabhayena piṭetvā piṭakattayaṇi dhārentī bhikkhū jambudi-paṇi ḍagamaṇis. anāgantvā tath' eva ṛhitā pi bhikkhū chātakabha-yena piṭetvā udarapaṭalaṇi bandhitvā kuechiṇi vālukarāsimhi ṛhapetvā piṭakattayaṇi dhāresuṇi.

kuṭakāṇṇatissassa rañño kāle yeva dubbhikkhabhayaṇi vūpasamitvā jambudīpato bhikkhū puna gantvā sīhaladipe ṛhitēhi bhikkhūhi saddhiṇi mahāvihāre piṭakattayaṇi avirodhāpetvā samasamaṇi katvā ṛhapesuṇi. ṛhapetvā ca pana sīhaladipe yeva suṭṭhu dhāresuṇi

tath' eva aṭṭhakathāyo buddhaghosathero magadhahbāsāya parivattetvā viraci. pacchā ca yebhuyyena tath' eva aṭṭhakathāṭikā anumadhlakhaṇā gaṇṭhiganthantarāṇi akaṇisu. puna sāsanāṇi nabhe ravindu' va pākaṭan' ti.

tattha buddhavaṇisaṭṭhakathāṇi buddhadattathero akāsi. itivuttodā-nacariyāpiṭakatherathercivimānavatthupetavatthunettiaṭṭhakathāyo ācariyadhammāpalathero akāsi. so ea ācariyadhammapālathero sīhaladipassa samipe damilaraṭṭhe padaratithimhi nivāsitattā sīhaladipe yeva saṃgahetvā vattabbo. paṭisambhidāmaggaṭṭhakathāṇi mahānāmo nāma thero akāsi. mahāniddesaṭṭhakathāṇi upaseno nāma thero akāsi. abhidhammatikāṇi pana ānandathero akāsi. sā ca saṭṭbāsaṇi ṭikānaṇi ḍādibhūtattā mūlaṭikā' ti pīkaṭā. visuddhimaggassa mahāṭikāṇi dīghanikāyāṭṭhakathāya ṭikāṇi majjhimanikāyāṭṭhakathāya ṭikam saṃyuttanikāyāṭṭhakathāya ṭikan eā' ti imīyo ācariyadhammapālathero akāsi. sāratthadipaniṇi nāma vinayaṭikāṇi aṅguttaranikāyāṭikan ca parakkamabāhuraññā yācito sāriputtathero akāsi. vimativinodaniṇi nāma vinayaṭikāṇi damila-raṭṭhavāsi kassapathero akāsi.

anuṭikam pana ācariyadhammapālathero. sā ca mūlaṭikāya anuttānatthāni uttānāni katvā saṇṇavaṇṇitattā anuṭikā' ti vuccati.

visuddhimaggassa cūlaṭikāṇi madhudipaniṇi ca aññatarā therā

akaṁsu sā ca mūlaṭikāya atthāvasesāni ca anuttānatthāni uttānāni ca katvā mūlaṭikāya saddhiṇi saṁsanditvā katattā madhurasattā ca madhudipanī 'ti vuccati. mohavicchedaniṇi pana lakkhaṇaganthā kassapathero akāsi. abhidhammāvatāram pana rūpārūpavibhāgaṇi vinayavinicchayan ca buddhadattathero. vinayasāṇigahāṇi sāriputtathero. khuddasikkhaṇi dhammasirithero. paramatthavinicchayaṇi nāmarūpaparicchedaṇi abhidhammatthasaṇgahāṇi ca anuruddhathero. saccasāṇikhepaṇi dhammapālathero. khemaṇi khemathero. te ca saṇkhepato saṇvāṇṇitattā sukhena ca lakkhaṇiyattā lakkhaṇaganthā 'ti vuccanti. tesāṇi pana saṇvāṇṇanāsu abhidhammatthasaṇgahassa porāṇaṭikāṇi pana vimalabuddhithero akāsi. saccasāṇikhepanāmarūpaparicchedakhemābhidhammāvatāraṇaṇi porāṇaṭikāṇi vacissaramahāsāmithero. paramatthavinicchayassa porāṇaṭikāṇi mahābodhithero abhidhammatthasaṇgahābhidhammāvatābhinavaṭikāyo sumāṅgalasāmithero. saccasāṇikhepābhinavaṭikāṇi arāṇīvāśihero. nāmarūpaparicchedābhinavaṭikāṇi mahāsāmithero. paramatthavinicchayābhinavaṭikāṇi aññatarathero. vinayavinicchayaṭikāṇi revatathero. khuddasikkhāya purāṇaṭikāṇi mahāyasathero. tāya yeva abhinavaṭikāṇi saṅgharakkhitathero 'ti. vajirabuddhiṇi nīma vinayagaṇṭhipadatthaṇi vajirabuddhithero. cūḍaganṭhimajjhimagaṇṭhimahāgaṇṭhiṇi ea sihaladipavāsino therā. te ca padakkamena asaṇvāṇṇetvā anuttānaṭhāne yeva saṇvāṇṇitattā gaṇṭhipadatthā 'ti vuccanti.

abhidhānapadipikam pana mahāmoggallānathero, atthabyakkhānaṇi cūḍabuddhathero. vuttodayaṇi sambandhacintaṇi subodhālaṇikāraṇi ca saṅgharakkhitathero. byākaraṇaṇi moggallānathero mahāvamīsaṇi cūḍavamīsaṇi dīpavamīsaṇi thūpivamīsaṇi bodhivamīsaṇi dhātuvamīsaṇi ca sihaladipavāsino therā, dāṭhādhātuvamīsaṇi pana dhammadikitthero akāsi. etc ca pālimuttakavasena vuttattā ganthantarā 'ti vuccanti.

Appendice B.

(Extrait du même texte.)

pubbe kira arimaddananagare mātugāmā pi ganthāṇi uggaṇhiṇsu. yebhuyyena uggaḥadhbāraṇādīvasena pariyattisāsanāṇi paggaheṣunī. mātugāmā hi aññāṇi aññāṇi passantā tumhe kittakāṇi

gantham uggañhatha. kittakañ ganthañ vācuggatañ karothā 'ti pucchissanti. eko kira mātugāmo ekañ mātugāmañ pucchi. tvam idāni kittakañ ganthañ vācuggatañ karositi. aham pana idāni daharaputtchi palibodhattā byākulam patvā bahuñ ganthañ vācuggatañ kātuñ na sakkā samantamahāpañhāne pana kusalatikāmattam 'va vācuggatañ karomīti āhā 'ti.

idam 'pi arimaddananagaravāsinam mātugāmānam 'pi pariyattugahanē ekañ vatthu.

ekañ kira bhikkhuñ piññāya carantañ ekā dvādasavassikā dāharithi pucchi kin nāmo si tvam bhante 'ti khemā nāmāhan 'ti. kathañ hi bhante pum 'va samāno itthiliñgena nāmañ akāsiti āha. atha antoghe nisinnā mātā sutvā dhitaranī āha. tvam rājādīganassa lakkhañāñ na jānāsiti. āma jānimī. ayañ pana khemasaddo na rājādīganapakkhañ bhajatiti. atha mātā evam āha. ayam pana khemasaddo ekadesen' eva rājādīganapakkhañ bhajatiti. ayam pan' etha dhītu adhippāyo. na rājādisaddo kadā ci rājo 'ti pacceattavacanavasena okāranto dissati. vinā devarājo 'ti ādisamāsavisayañ khemasaddo pana kattha ci khemo 'ti ca kheman 'ti ea liñgantaravasena rūpantarañ dissati. ten' eva khemasaddo na rājādīgañ 'ti veditabbo 'ti. ayañ pana mātu adhippāyo. khemasaddo abhidheyayaliñgattā tiliñgiko. yadā pana saññāsaddādhikāre pacceattavacanavasena khemā 'ti ākāranto dissati tadā ekadesena khemasaddo rājādīganapakkhañ bhajatiti.

idam' pi ekañ vatthuñ.

arimaddananagare kira ekassa kuñumbikassa ekoutto dve dhītarō ahesuñ. ekasmiñ ca kāle ghammābhībhūtattā gehassa uparitale nahāyitvā nisidi. atha ekā dasi gehassa heñhā ḥatvā kiñ ci kammanī karonti tassa kuñumbikassa guyhañhānam olokesi.

tañ athañ jānitvā kuñumbiko sā khañ olokesiti ekañ vākyam bandhitvā puttassa dassesi. innassa atthayojanañ karohiti. atha putto atthayojanañ akāsi. sākhañ rukkhasākhañ olokesi udikkhatiti. atha pacchā ekāya dhītuyā dassesi. imassa atthayojanañ karohiti. sā pi atthayojanañ akāsi. sā sunakho khañ akāsañ olokesi udikkhatiti. atha pacchā ekāya dhītuyā dassesi imassa atthayojanañ karohiti sā pi atthayojanañ akāsi. sā itthi khañ añgajitañ olokesi mukhañ uddhañ katvā lokesiti.

idañ 'pi ekañ vatthu.

eko kira sāmañero' ratanapuravāsi arimaddananagare mātugāmā

pi saddanayesu atikovidā 'ti sutvā ahañ tattha gantvā jānissā-mīti. arimaddananagaram gato. atha antaramage arimaddananagarassa samipe ekañi daharitthiñ kappāsavatthuñ rakkhitvā nisin-nañ passi. atha sāmañero tassā santikañ maggapuechanathāya gacchi. atha daharitthi sāmañerañ pucchi. kuto āgato 'sīti. sāmañero āha. ratanapurato ahañ āgacchatiti. kuhiñ gato 'sīti vutte arimaddananagaraiñ gacchatiti āha.

atha daharitthi evam āha. tvañi bhante saddavinicchayañ anupadhäretvā kathesi. amhayogañhāne hi tvañi nāmayogasaddena yojetvā kathesi. nanu pañditinañi vacanena nāma paripuññatthena aviruddhasaddanayena puññindusañkāsenā bhavitabban 'ti. atha sāmañero khettavathūni rakkhanti duggatadaharitthi pi tāva sad-danayakovidā hoti. kim aṅga pana bhogasampannā mahallakittiyo 'ti lajjitvā tato yeva pañinivattitvā paccāgamāsīti.

CHAPITRE IV

Le troisième Concile et l’Inscription de Bairat.

- 1^o Le troisième Concile. 2^o Les inscriptions d’Açoka n’en parlent pas.
- 3^o La valeur des relations du troisième Concile pour l’histoire du canon.
- 4^o La légende d’Açoka et ses inscriptions. 5^o La tradition relative aux causes du troisième Concile. 6^o Difficulté chronologique. 7^o Le Concile a été une assemblée partielle. 8^o Le Kathāvatthupakaranam. 9^o L’Inscription de Bairat. 10^o Son style. 11^o Son contenu. 12^o Conclusion.

Le concile réuni sous Açoka le Grand fut le troisième selon la tradition singhalaise. Nous appelons cette tradition singhalaise parce qu’elle est, comme on le sait, consignée dans les textes de l’île de Ceylan ; mais en employant cette dénomination nous n’entendons pas déterminer par là le lieu d’origine de la tradition dont il s’agit. Où et quand prit-elle naissance, se forma-t-elle à Ceylan ou en quelque autre endroit d’où elle fut ensuite apportée dans l’île ? Ces questions jusqu’à présent ne sont pas éclaircies.

La troisième assemblée de saints et de moines bouddhistes, connue par les récits de Buddhaghosha et des chroniques singhalaises¹ eut lieu dans la ville de Pātaliputra un peu plus de cent ans après la deuxième. Dans les chapitres précédents, on a essayé d’établir le vrai point de vue auquel on doit considérer la tradition relative aux deux premières. Les traditions sur ces assemblées peuvent, en toute justice être considérées comme communes à tout le bouddhisme. Les récits primitifs qui les ont conservées sont entrés dans

1. *The Dipaṇḍito*, p. 49 et suiv. *Mahācaṇḍo*, p. 39 et suiv.; *The Vinayapitaka*, III, p. 312 et suiv.

les canons des diverses sectes, et sans aucun doute les récits légendaires des assemblées des anciens bouddhistes à Râjagrha et à Vaîcâli nous ont conservé le témoignage d'un fait historique, mais dans ce témoignage même, examiné et analysé comme il convient, c'est-à-dire en déterminant les couches modernes et écartant les ornements récents, il n'y a pas la moindre indication sur l'existence d'un canon bouddhique quelconque, — ni à plus forte raison de celui que nous possédons sous sa forme actuelle, — à l'époque qui a immédiatement suivi la mort du Fondateur ni plus tard, cent ans après cet événement.

On ne peut considérer comme prouvé que le canon dans sa rédaction et sa forme actuelles ait existé à une date ancienne, c'est-à-dire dans le premier ou le second siècle après la mort du Bouddha. Mais en même temps, néanmoins, il est nécessaire d'admettre que la communauté bouddhique existait déjà, et par suite qu'elle avait et des doctrines propres et des institutions disciplinaires spéciales. Il y avait une doctrine bouddhique (*dharma*), il y avait un régime (*vinaya*), qui faisaient un tout de la communauté des fils des Çâkyas et distinguaient le sangha du Bouddha des autres communautés ascétiques analogues, dont les récits des brâhmañes, des bouddhistes et des jainas nous ont conservé le souvenir.

En quoi consistait la doctrine originairement, à l'aurore du développement du bouddhisme? Là-dessus, les récits des deux premiers conciles ne donnent aucune réponse, ni la moindre indication. Il en est de même pour cette autre question : En quoi la manière de vivre du bhikshu bouddhiste se distinguait-elle alors des prescriptions ascétiques en vigueur dans les communautés analogues?

Des réponses à ces questions, réponses qui ne sont évidemment que vraisemblables et plus ou moins hypothétiques, peuvent être obtenues par l'étude critique des monuments bouddhiques en eux-mêmes, ainsi que des traditions relatives à l'histoire ultérieure de la communauté.

Dans cette histoire ultérieure, une tradition qui n'est pas commune à tout le bouddhisme, mais n'appartient qu'à une partie de ses adhérents, à une seule ou à quelques-unes des sectes, mentionne un fait considérable, savoir le troisième concile. Ce fait dont témoigne seule une tradition particulière se rapporte cependant à une époque connue également par d'autres documents d'une valeur certaine, d'une authenticité indiscutable et qui ne parlent pas du concile : il est vrai qu'ils ne mentionnent pas non plus un autre fait encore plus important dans l'histoire de l'ancienne communauté, savoir l'apparition du schisme dont témoigne la tradition bouddhique sans distinction de sectes.

On sait que les inscriptions d'Açoka le Grand, aujourd'hui à notre portée dans toute leur étendue, ne mentionnent nulle part, ni le troisième concile, ni le schisme, bien qu'elles offrent pour l'étude du développement de la doctrine et l'histoire du canon, quelques données inestimables.

Ce silence peut être interprété de diverses manières : ou bien tous les édits du roi ne nous sont pas parvenus, et le temps peut-être nous fera trouver des inscriptions dans lesquelles il est parlé du concile et des sectes, ou bien ces deux événements, la réunion des moines et les dissensions dans la communauté bouddhique furent un phénomène si insignifiant dans la vie générale de l'Inde que le roi n'eut aucun motif d'en parler dans ses édits.

Dans ce silence des inscriptions sur le troisième concile, il est impossible, évidemment, de voir un motif suffisant pour rejeter la véracité du récit singhalais, mais il faut aussi reconnaître que ce récit n'a pour l'histoire du canon pâli qu'une importance très faible. Il nous apprend en effet l'adjonction au canon à l'époque même de ce concile d'un nouveau livre de l'Abhidharma-pitaka. Mais on montrera plus loin que le nouveau livre dont veut parler la tradition est loin d'avoir une pareille antiquité. Le récit répète ensuite tout ce que nous avons vu en examinant les relations

des premiers conciles, à savoir que le canon, à l'exclusion de ce livre, existait déjà entièrement et fut seulement revu par mille saints personnages durant neuf mois.

Rapportant les causes immédiates de la convocation du concile, la tradition donne un détail qui n'est pas dépourvu d'intérêt. On sait que les jainas ainsi que les bouddhistes représentent dans leurs légendes Açoka comme un roi puissant, protecteur des bouddhistes selon les légendes bouddhiques, des jainas selon celles des jainas.

On connaît les récits bouddhiques sur les aumônes et les largesses du grand roi, récits conservés dans les chroniques singhalaises et dans les voyageurs chinois. Les bouddhistes assurent qu'Açoka fut leur protecteur et prit toujours leur parti, sa bienveillance à leur égard alla si loin que dans leurs luttes avec les jainas, le roi, selon les récits bouddhiques, oubliant en quelque sorte l'enseignement bouddhique sur la miséricorde, ordonnait d'exterminer les jainas, et mettait leur tête à prix¹. Dans les légendes jainas, Açoka se montre au contraire non moins jaloux protecteur de la doctrine de Mahâvira, les jainas racontent du fils d'Açoka qu'il couvrit la terre de monastères jainas et étendit le jainisme au sein des contrées non aryennes².

Dans ces récits, tant bouddhiques que jainas, il ne faut pas sans doute chercher une entière vérité historique, mais ils ne sont pas non plus en contradiction avec ce que l'on sait d'Açoka par ses édits; tantôt il y marque une tolérance telle qu'elle n'est pas loin de l'indifférence complète en matière religieuse, déclarant par exemple à tout son peuple que « toutes les sectes possèdent de belles traditions », tantôt

1. D. a., fol. 160. राजा रुपितेनाभिलिङ्गं पुण्ड्रवर्द्धने सर्व शाहीचिकाः प्रघातगितव्याः ॥ गावदेकटिवते ५ षट्टग सहृदाएयावीचिकानां प्रघातितानि ॥ Ibidem : ये मे निर्यन्वस्य यिरो दास्यति दीनारं दास्यामोति योदियनं ॥.

2. येन संप्रतिना त्रिखण्डमिताऽपि महो बैनप्राप्ताद्मणिता विद्विता । मायुवेयादिचित्रं ठपुरुषप्रेषणेनानामदेशे ५पि साधविद्वारः कारितः । P. v.

dans une inscription¹, il exprime son dévouement au Boudha, à sa communauté, à sa doctrine, ou, dans deux de ses édits, semble déclarer qu'il appartient à la communauté jaina :

« Vous savez, mes bien-aimés, dit le roi au sangha de Magadha, dans l'inscription de Bairat, mon respect et mon dévouement au Bouddha, au sangha, à la loi. » Ce message à la communauté bouddhique est le discours d'un bouddhiste croyant. Mais dans les inscriptions du même roi à Sahasaram et à Rupnat rien dans le contenu, le style ou les expressions isolées ne montre en leur auteur un bouddhiste fervent, le fait même qu'il appartienne à la communauté, semble douteux. Dans l'une il s'intitule *upāsike*, c'est-à-dire « laïque », et il se dit dans l'autre *sanghapāpīte*, c'est-à-dire « entré dans le sangha² ».

Selon les idées bouddhiques, le sangha se composait des moines seuls, et le roi restant laïque ne pouvait se dire entré dans le sangha bouddhique ; il pouvait en fait se considérer comme entré dans un sangha, mais c'était dans celui des jainas. Cette communauté ou *tīrtha* se composait de moines, de religieuses et de laïques des deux sexes³. Le sangha, dont voulait parler l'auteur de l'édit en question, était, selon toute vraisemblance, celui des jainas.

L'exactitude de cette interprétation est confirmée par d'autres considérations. Dans les deux inscriptions de Sahasaram et de Rupnath, le roi parlant des prédications du Maître ou comptant les années à partir de sa mort, emploie des expressions appartenant à la terminologie non des bouddhistes, mais des jainas. Il parle du sermon préché *ricuthena* ou *ryuthena*, c'est-à-dire *par le délivré*, c'est du *ricuthā* qu'il compte aussi les années de son règne. Mais cette désignation

1. XII Edit. Voy. SENART, *Les Inscriptions de Piyadasi*, I, 249 et suiv.

2. Voy. les inscriptions dans CUNNINGHAM, *Corpus*, etc.

3. WEBER, dans *S. K. P. Akademie der W. zu Berlin*, XXXVII-VIII (1882), p. 795.

spéciale de la délivrance, dérivée de la racine *vas*, ne se rencontre que dans les écrits des jainas¹.

Dans ces deux dernières inscriptions, Açoka semble donc se déclarer partisan de la doctrine jaina.

Cette tolérance religieuse d'un monarque oriental, souverain unique et absolu, tolérance qui allait souvent jusqu'à l'indifférence, devait naturellement influer sur les rapports mutuels des sectes contemporaines et se refléter jusqu'à un certain point dans leur situation intellectuelle et morale; selon toute vraisemblance, il put s'opérer entre elles des rapprochements, et peut-être même des compromis.

Un rapprochement de ce genre est rapporté par la tradition singhalaise qui expose les motifs et l'occasion de la convocation du troisième concile, et commente l'événement à sa manière, selon ses propres idées sur les rapports d'Açoka avec la communauté bouddhique. Les hérétiques des diverses sectes; et ceux qui honorent le soleil et ceux qui regardent Agni comme un dieu, et qui se tourmentent de diverses austérités, pénétrèrent dans la communauté et se mêlèrent aux bhikshus; il s'ensuivit, dit la tradition, que les moines se montrèrent négligents dans l'accomplissement des rites, de fausses doctrines commencèrent à naître et de nouvelles sectes se formèrent; tout cela donna lieu à la convocation du troisième concile².

1. *Pariçitshṭapartan*, fol. 37 verso.

श्रीवीरमोक्षविवसादपि हायनानि चहारि पष्टिमयि च व्यतिगम्य तत्त्वूः ।

कात्यायनं प्रभवमात्मपदे निवेश्य कर्मतयेण पटमव्ययमासमाद् ॥

Cf. *ibid.*, fol. 62 rem.

बीरमोक्षाद्वर्षते
सप्तत्यग्ने गते सति ।
भद्रवाङ्गुरपि स्वामी
यद्या स्वर्गं समाधिना ॥

2. Le *K. t. p.*, rapporte l'apparition des hérétiques dans la communauté bouddhique : Ke ci aggim paricaranti ke ei pañca tape tapanti ke ei adiceanī anuparivattanti ke ei dhammañ ca vinayañ ca vo bhindissāmā

A la relation du troisième concile est liée une difficulté chronologique qui, depuis longtemps déjà a appelé l'attention des savants. Voici en quoi elle consiste. La tradition singhalaise rapporte qu'il y eut trois conciles, l'un aussitôt après la mort du Bouddha, le second cent ans après, sous le roi Kālaçoka, et le troisième sous Açoka le Grand. Les traditions des autres sectes bouddhiques, connues par diverses sources, se séparent entièrement de la tradition singhalaise. Certaines sources, comme par exemple Tārānātha, s'abstiennent complètement de mentionner aucune participation d'Açoka aux disputes et aux conciles bouddhiques; d'autres transportent le deuxième concile au temps d'Açoka le Grand, et ignorent absolument le troisième. Le professeur Wassilieff a énoncé une hypothèse très vraisemblable pour expliquer que dans les récits deux événements différents soient confondus. La cause en est, pense-t-il, que dans la doctrine thibétaine on admet qu'il n'y eut que trois assemblées, mais il faut introduire parmi elles le concile sous Kanishka; voilà pourquoi ils omettent le concile de Pātaliputra¹. Il y a eu d'autres essais pour résoudre cette difficulté, pour aplanir le désaccord entre les diverses traditions boudhiques; on a supposé que les Singhalais avaient fait deux conciles d'un seul, et d'un Açoka deux rois de ce nom. Mais

'ti tathā tathā paggāñhiṇsu (p. 9). Cf. le récit du Bodhivāṇḍo sur les causes de l'apparition des dernières sectes. tato paraṇī labhasakkāraṇissitā gahita-bhikkhuvesā vedapāragā aññatitthiyā buddhadhammaṇī titthiyadhamme pakkhipitvā te ekato yojelvā puthujjanalokāṇī vañceṭvā tesāṇī tesāṇī kathentā dandhānaṇī sahakāraphalākārakīñpakkam īva adhanimāṇī dhamma-leseua dassetvā idāṇī buddhavacanānī 'ti voharantā hemavato rājagiriyo siddhatthiko pubbaseliyo aparasehiyo vājirīyo 'ti ete ācariyavāde samuṭṭhā-pesum imē catuvisatī ācariya (-vādā) jambudipe jātā dhammaruciyo sūga-liyā 'ti dve ācariyavādā lañkādipe jātā. etesu theravādo paua bhagavato paṭṭhāya gaganagañigajalappavābo viya nimimalo jātirañgamaṇī viya visudhō padumadalehi jalabindu viya nikāyantarehi asammissō hutvā amatara-sappavāhi puññacando viya sadevakam̄ lokam̄ santappento yāv 'ajjatanā Bodhivāṇḍo, fol. ūa.

1. WASSILIEFF, III. p. 44.

ce procédé pour échapper aux difficultés, qui consiste à effacer de l'histoire les noms et les événements sur lesquels nous savons peu de chose, ne peut guère être considéré comme très scientifique, bien qu'il soit peut-être parfois très commode pour le savant.

Cette contradiction des traditions bouddhiques ne paraîtra plus aussi importante si nous nous rappelons que, suivant ces traditions, cent ans après la mort du Bouddha, des dissensions commencèrent dans la communauté. Tout d'abord ces dissensions eurent pour objet des questions relatives au Vinaya, et on nous rapporte qu'elles furent applanies dans le deuxième concile. Ensuite, néanmoins, selon l'ensemble des traditions, il se produisit un schisme, des sectes commencèrent à paraître, et les traditions qui nous informent des questions qui firent naître les disputes et différer d'avis les communautés de moines, de tout ce qui, en un mot, troubla l'union des anciens bouddhistes, discordantes dans les détails, s'accordent entre elles dans leurs traits généraux. Évidemment les bouddhistes ont oublié des événements plus graves, mais les assemblées acquièrent pour le sentiment religieux de l'importance en tant que dans la suite on y rattacha l'histoire du canon. Commencer l'histoire du canon à partir du troisième concile, c'est-à-dire plus de deux cents ans après la mort du Bouddha, ne paraissait guère raisonnable à aucune secte. Dans le troisième concile, comme cela ressort clairement des récits singhalais, on examina de nouveau des dissensions intestines de la communauté; la conclusion de cet examen, évidemment, fut à l'avantage d'un des partis qui rappela l'assemblée comme son triomphe; c'est aussi sous ce jour que se montre, en effet, la version pâlie du récit du troisième concile¹.

Dans les récits de conciles rapportés et examinés plus haut, tous les témoignages sur l'œuvre littéraire des Pères ou sur

1. *Prātimokṣa sūtra*, p. L. — *The Vinayapiṭaka*, I, p. xxxii.

les textes existant à cette époque ont un caractère plus ou moins apocryphe. Ils apparaissent dans les légendes comme des insertions récentes, dès additions secondaires au récit primitif; leur esprit de tendance est parfaitement clair. Il faut reconnaître le caractère apocryphe du fameux procès-verbal du premier concile; il n'y a pas plus de vérité historique dans les quelques mots sur l'œuvre littéraire du deuxième concile, et de même pour le troisième. En décrivant le troisième concile, on rapporte l'apparition à cette époque dans le canon bouddhique d'un nouveau livre de l'Abhidharma : le Kathāvatthupakarana. On ne peut guère avoir de doute sur la composition très tardive de ce livre; son histoire racontée par les bouddhistes et son contenu lui-même nous convainquent de l'impossibilité de rapporter son apparition non seulement à l'époque du troisième concile, mais encore à celle qui suivit immédiatement.

Selon la tradition, ce livre se compose de deux parties : *a)* de thèses, et *b)* de leur développement ou de leur exposition détaillée. La première partie fut prêchée par le Bouddha lui-même dans le ciel. C'est alors qu'il prédit que le développement détaillé de ces thèses serait fait beaucoup plus tard, après son nirvâna, lorsque naîtraient les sectes hérétiques.

Il est très visible que cette tradition ne peut avoir aucune valeur dans la recherche historique de l'origine du texte, on n'y trouve qu'une indication importante; les bouddhistes eux-mêmes semblent reconnaître à moitié que le livre apparaît après le Fondateur et même après les deux premiers conciles. C'est ce qu'accordent même quelques bouddhistes d'aujourd'hui, par exemple d'Alvis¹. Il est douteux, cependant, que la rédaction que nous possédonss du livre ait paru à l'époque du troisième concile. Buddhaghosha racontant comment ce livre fut composé dans la troisième réunion des

1. Voy. CHILDERS, *Dictionary*, etc., p. 193, et cf. p. 507.

saints personnages, mentionne un fait que confirme le contenu même du livre; on y trouve réfutées les doctrines et les dogmes non seulement des sectes hérétiques qui s'étaient déjà montrées à cette époque, mais de celles aussi qui ne devaient paraître que plus tard, comme par exemple les *Vetulyakas*¹.

Pour le fidèle bouddhiste les renseignements donnés par le commentateur, et les faits même que rapporte le texte peuvent ne pas sembler impossibles; sa foi dans la prétendue histoire du livre, selon toute probabilité, ne sera pas ébranlée par l'étrangeté singulière et l'invraisemblance visible de toute l'histoire du livre saint; mais le témoignage de Buddhaghosha et le texte lui-même n'ont plus la même autorité, lorsqu'il s'agit de rechercher scientifiquement la date du canon pāli. En se fondant sur ce même

1. Kathāvatthudesanāya vare sampatte anāgatē mama sāvako mahābhinnō moggaliputtatissaṭthero nāma uppānāṇī sāsanamalāṇī sodhetvā tatiyasañgitūṇi karonto bhikkhu-añghamrijjhē nissino sakavāde panca suttasatāni paravāde panca 'ti suttasahassaṇi sañodhanetvā imāṇi pakaraṇām bhājessatiti tassokāsanī karonto yā esā puggalavāde tāvā eatuṣu pañhesu dvinnāṇi paneakanāṇi vasena atīhamukhā vadayuti taṇi adīpī katva sabbakathamaggesu asaṇipūṇīmbhānavaramattāya tanthāya matukaṇī thapsei. Atha va sesāṇi abhidhammākathaṇī vithārānayen' eva kathetvā vithavāsso suvapparajatasopānāṇāṇi majjhe mañimayena sopanena devalokato sañkassanagare oruhyā sattahitāṇi sanipadento yavatayukāṇī thatvā anupadisesaya miblāṇādhatuyā parinibbāyi.

K. r. p., 2.

ta-nimpi samagame moggaliputtaṭṭhero yāui ea tada upannāni vatthūni yāui ea ayatnī uppajjissanti sabbesāṇi pi tesāṇi paññāhanatthaṇī satthāra dīnīnāyavañena eva tarthagatena thapitamārūkaṇī vibhajanto sakavāde panca suttasatām paravāde panca 'ti suttasahassaṇi aharitya idāpi parappa-vadāmuhanāṇī ayantakkhaṇāṇī kathāvātthuppakarāṇām abhāsi. tato satasahassasañghesu uci mitvā 'ya tipiṇḍikapariyattiññālārajanāṇī pabbhinnapati-samibhādāṇāṇī bhikkhūṇāṇī sahassām ekāṇī gahetvā yathā mahākassapathero dhammāṇi ea vinayan ea sañcayāṇīpsu evam evāṇi sañcayanto sasanamalāṇī visodhetvā tatiyasañgitūṇi akāsi. tathā abhidhammāṇi sañcayanto imāṇi yathā bhasitāṇi pakaraṇāṇi sañcayaṇāṇī āropesi. tena vuttāṇi yāmī puggalākathādīnāṇi kathānāṇi vatthubhāvato. kathāvatthuppakarāṇāṇi sañkhepēna adesayi | mātikathāpanen'eva thapitassa suralaye, tassa moggaliputtena vibhatt'assa mabhitale.||

K. r. p., 12.

témoignage de Buddhaghosha on peut hardiment considérer l'histoire rapportée plus haut comme une fiction pieuse et reporter l'origine du livre à une date plus moderne.

Il nous est parvenu un document de l'époque du troisième concile ou d'Açoka le Grand. C'est l'inscription de Bairat, document d'une valeur incontestable, où l'on rencontre les témoignages authentiques les plus anciens sur les monuments littéraires primitifs du bouddhisme. Bien que ces monuments ne soient pas décrits de très près dans l'inscription et qu'elle n'en mentionne que les titres, ces titres mêmes renferment des indications sur les questions qui occupaient alors les esprits dans la communauté. Cette dernière circonstance donne à l'inscription de Bairat une importance particulière et considérable.

L'inscription de Bairat, plusieurs fois traduite et commentée¹, reste, malgré ces travaux, un monument jusqu'à un certain point énigmatique. Jusqu'ici, on n'a pas encore éclairci la question très essentielle du but principal de cet édit d'Açoka le Grand ; le lecteur ne voit pas bien les motifs pour lesquels le roi, s'adressant à la communauté des moines du Magadha, énumère une série de textes bouddhiques, dont il trouve l'enseignement édifiant et salutaire à l'âme aussi bien pour les laïques que pour les religieux.

Le roi a-t-il suivi dans cette occasion une coutume dont il est question dans un monument juridique postérieur ? Le roi était considéré comme obligé, dit Yajnavalkya², à conserver les particularités et les coutumes des diverses communautés, non seulement religieuses, mais encore sociales, et peut-être Açoka, en témoignant dans le message à la communauté du Magadha d'un souci particulier pour la conservation de la

1. Les traductions de WILSON, de BURNOE, de KLRN, sont données dans le *Corpus*, etc., de CUNNINGHAM, p. 131. Celles de WLBER, dans *Ind. Studien*, III, p. 117, 172.

2. *Yājñavalkya*, II, 192.

doctrine dans sa pureté. n'a-t-il fait que remplir un devoir royal élevé, imposé par une coutume locale, dont on ignore l'antiquité. Peut-être y eut-il aussi d'autres causes qui forcèrent le roi à adresser au sangha du Magadha une sorte d'admonition, savoir ces mêmes désordres dans la communauté qui furent, selon la tradition, l'occasion de la convocation du troisième concile.

L'édit de Bairat, incomplètement clair en ce qui touche son but principal, énigmatique dans ses motifs, est curieux par son style et important par son contenu pour l'histoire des productions littéraires bouddhiques. Açoka s'y adresse à la communauté bouddhique, et exposant ses croyances, ses exhortations, il désigne cette communauté, non par le titre de communauté des quatre contrées du monde, ni par le nom d'une secte quelconque, et il en existait déjà alors; mais se nommant lui-même roi de Maghadha, il s'adresse au sangha de son pays, de cette région d'où le bouddhisme singhalais tire son origine, et d'après le nom de laquelle la langue même des écritures sacrées s'appelle langue du Magadha ou Māgadhi.

En attendant, la langue de l'inscription de Bairat n'est pas le pâli, et les écrits qui y sont mentionnés ne se trouvent pas dans le canon pâli.

Pour tout lecteur attentif, habitué aux productions bouddhiques, il est parfaitement clair que beaucoup de mots et même des expressions tout entières de l'édit, sont comme extraits de quelque texte bouddhique. Le roi, s'adressant à la communauté bouddhique, emploie comme intentionnellement les tournures et les mots en usage parmi les bhikkhus, à moins que l'édit tout entier n'ait été composé et écrit par un membre de la confrérie mendiante versé dans la littérature bouddhique d'alors. Le style des écrits bouddhiques se montre déjà dans le compliment initial d'Açokâ. Le souverain de Magadha, dans ses souhaits de bonne santé et de vie heureuse, emploie des mots empruntés à l'écriture

sainte des bouddhistes et qui se retrouvent en pâli et en sanskrit¹.

Parlant plus loin de sa manière d'être à l'égard du Bouddha, de la loi et du sangha, le roi la désigne par les deux termes : *golave* (p. *gāravā*, skr. *gauravatā*), et *pasâde* (p. *pasâdo*, skr. *prasâda*) ; là encore il a recours à des expressions tirées des textes bouddhiques et par suite, selon toute vraisemblance, déjà d'un fréquent usage à l'époque parmi les moines : le mot *golave* désigne dans leurs écritures sacrées actuelles le respect que le disciple doit à son maître², et *pasâde* est la croyance ainsi formulée dans le bouddhisme : la conviction que le Seigneur (c'est-à-dire Çâkyamuni) est le Bouddha inconditionné que la loi en émane et a été expliquée par lui et que le sangha est sa communauté pieuse³.

Ayant exprimé sa foi et son respect pour les trois joyaux bouddhiques, Açoka continue en décrivant ce qu'est cette loi à laquelle il croit : « Tout ce qui a été dit par le Seigneur Bouddha est bon, » dit-il ; dans les textes bouddhiques, nous lisons parallèlement : « Tout ce qui a été dit de bon est une parole du Bouddha⁴. » Des paroles du Bouddha, il distingue *pâniyâye diseayâ*, c'est-à-dire les doctrines qui font autorité et qu'il appelle également la « bonne loi », il dit que cette loi aussi subsistera longtemps⁵.

Après l'introduction générale ou compliment au sangha vient le contenu principal de l'édit, c'est-à-dire l'énumération de quelques textes bouddhiques que, d'après la convic-

1. M. c., 237, 21, 26, alpâbâdhata, ou balañsukhasparçavîhâratâ. Cf. *Peta-catthu*, VI, 1, 44, appabâdhamp phâsuvihârañ ca pucchi, Vesaliyo Licchavi ahañ bhaddante.

2. Voy. *Mh.* c., p. 45.

3. A. h. c., fol. 292 त्रिविद्यश्चित्प्रसादः । सम्यक्संबुद्धो वत्तमगवां । व्याख्यातो ऽस्य धर्मविनयः । सुप्रतिपन्नो ऽस्य श्रावकसङ्गः इति ॥

4. यत्किञ्चिन्मैत्रेय मुभायितं सर्वं तदुच्छापितं C. s., 11.

5. Cf. avec ce passage de l'inscription l'expression du M. c., 237, 90, sad-dharmaça cirasthitiko bhavati.

tion du roi, les moines et les religieuses ainsi que les laïques des deux sexes doivent approfondir et se rappeler.

Tous ces écrits sont désignés par le terme général de *dhammapaliyāyāni*. Burnouf l'a traduit par *les sujets qu'embrace la loi*, et Kern par *religious works*. Sans aucun doute, *dhammapaliyāyāni* est la même chose que le sanscrit *dharmaṇīya*, un mot fréquent dans la littérature bouddhique. Dans le *Mahācūḍapatti* (§ 60), il sert à désigner les expressions particulièrement fréquentes dans les sūtras bouddhiques, et l'on aurait pu supposer ainsi que *dharmaṇīya* signifie des expressions synonymes dans les livres de la loi et, dans un sens dérivé, une matière à examen, une étude, une exposition de la loi, autrement dit des thèses religieuses¹.

Les écrits nommés dans l'inscription de Bairat, ont aussi une autre désignation générale, ils sont appelés *pāmiyaya diseyā*, en d'autres termes, doctrines qui font autorité.

La liste des écrits bouddhiques que donne notre édit com-

1. Voy. aussi *dhammapariyāya* dans *Mahācūḍa*, p. 40; voici quelques citations tirées de textes sanscrits dans lesquelles le sens de thèse religieuse est parfaitement clair.

आर्यत्राशिसूत्रे ऽपि भगवता अद्वैतेयपरिभोगे परिकीर्तिते । आव तस्यामेव पर्षदि
योगाचाराणां भिन्नूलां हृषते इन्द्रं धर्मपर्यायं अुद्वा प्रसृदिते । C. s., 81.

स्थित्युत्पत्तिसन्दर्शनार्थमित्यप इति । भद्रतश्चोलाभः । तदर्थं पर्यायदयमाहेति । या-
वत्कारणाश्रोतस्तावत्कार्यश्रोतो भवतीति ॥ प्रत्येन पर्यायेण कारणस्यैवीत्पादात्कार्य-
मुत्पद्यतस्ति । द्वितीयेन उत्पादे वाचिकृत इति । प्रतीत्यसमुत्पादे वो भिन्नवो देशयित्या-
मीत्ययिकुने ॥ कः प्रसङ्गः कः प्रस्तावः । स्थितिवचनस्यात्मं सतीद् भवतीत्यनेन याव-
त्कारणाश्रोतस्तिष्ठनि तावत्कार्यश्रोतस्तिष्ठतीति । एवमस्य स्थित्यर्थो वर्ण्यत इति ॥
A. h. c., 148.

तस्यैवं सर्वगायविणुदस्य तत्र च वुद्धा भगवतो मुखान्युपर्दशयति सहविमोक्षार्थमेव ।
नानाव्यज्ञनाकारमुद्देश्यति विध्यात्वात्प्रयत्नज्ञनानां परियाचनाहेतोः ॥ ये ॥ न शक्यं
सर्वश्रावकप्रत्येकवुद्धनिकायिरापत्तिकौकृत्यस्यानं विशेषाधितुं यदोधिसहस्तेषां वुद्धानां
भगवतां नामधेयधारणायरिकोत्तनेन रात्रिनिद्वं त्रिस्कन्धकर्धमपर्यायप्रवर्तनेनापत्तिकौ-
कृत्याविःसरति समाधिज्ञ प्रतिलिङ्गते C. s., 102.

षट्पदो धर्मपर्याय इति । षट्पदान्यत्मनिति षट्पदः । आव्यात्मिकवाक्यविज्ञानस्य-
शब्देनाप्यकुसंभवात् । A. h. c., 151.

mence par le titre *vinayasamukase* qui n'est pas absolument clair; on explique *samukase* comme une forme dialectale du mot *samutkarsha*; on traduit le titre « abstract of the Vinaya » et on considère l'écrit comme identique avec le Prātimoksha¹. Piyadasi cite encore les écrits suivants : 2° *l'aliya-vasāni*. Ce titre nous introduit dans le cercle des questions qui agitèrent la communauté bouddhique dans les premiers siècles de son existence. *Aliya* est certainement la même chose que *ārya*, et comme nous avons ici affaire à un texte bouddhique, cette expression doit s'entendre conformément à la signification qu'elle a dans les écrits bouddhiques; *ārya* a deux significations : ce mot désigne, soit l'arhat, c'est-à-dire le degré suprême de sainteté², soit, d'une manière générale, tous les degrés de la sainteté; cette dernière signification, selon toute vraisemblance, est plus ancienne, et c'est dans ce sens qu'il faut expliquer *l'aliya* de l'inscription, c'est-à-dire que dans l'inscription, il a été question, vraisemblablement, du saint en général; une délimitation plus précise des divers degrés de la sainteté n'ayant été tracée que beaucoup plus tard. Le deuxième terme du composé, *vasū*, est la même chose que *rācīta* ou les pouvoirs surnaturels des saints. On en compte dix; on les acquiert dans le degré suprême de la sainteté³, ou même, d'après d'autres interprétations, ils appartiennent exclusivement aux bodhisatvas; c'est ainsi du moins qu'ils sont considérés dans le *Mahāyutpatti*. On peut croire que *aliyā-vasū* dans l'inscription de Bairat ne signifie pas absolument

1. Voy. *S. B. of the East*, vol. XIII, p. xxvi.

2. प्रतिनिधिभूतायाः प्राप्तिर्यगात्प्रकृतिस्थोऽप्यर्क्ष्वार्याप्तुच्यते ॥ A. k. c., 70.
प्रदीणालोक्याशार्पाः । अप्रदीणालोक्याः पृथग्जनाः A. k. c., 71.

3. आयुष उत्सर्गं …… यत्प्रात्कोटिक्यतुर्थद्यानलाभिन् आयुरुत्सर्गवशिवं । तच्च
प्रात्कोटिकं द्यानं । मनुष्येष्व त्रिषु द्वीपेषूत्पात्यते ॥ A. k. c., 267. Sur les dix
ariyavāsa « the ten noble states », voy. *The S. B. of East*, vol. XIII, 141,
note 2.

la même chose que dans la dogmatique ultérieure du bouddhisme, de même que les explications rapportées en note sont évidemment d'origine moderne. mais il est hors de doute que dans l'écrit contemporain d'Açoka, à en juger par son titre parfaitement clair, il était question des pouvoirs surnaturels des saints. Combien comptait-on de ces pouvoirs, quelle était leur nature, c'est ce que l'inscription n'explique pas.

Le sens du titre du troisième écrit est aussi parfaitement clair: 3^e *anāgatābhayāni*; autrement dit, calamités futures; *bhaya* ou calamité, a dans les écrits bouddhiques une signification spéciale. On compte tantôt cinq, tantôt neuf de ces calamités. Au nombre de ces malheurs redoutables, on compte, d'après une source, l'existence misérable, l'infamie, l'abaissement dans la communauté, la mauvaise renaissance¹; selon d'autres, ces malheurs sont la maladie, la mort, la famine, l'incendie, l'inondation, les rākshasas, les sauterelles, les souris des champs, etc². Il est quatre calamités, est-il dit dans une autre source, qu'on ne peut fuir ni détourner par la force, ni conjurer par quoi que ce soit, ni par les herbes, ni par les prières : ces calamités sont la vieillesse, la maladie, la mort, les malheurs³.

1. पञ्च भवानि ॥ श्राविकाभयमङ्गोक्तभयं । पर्यच्छारघ्यभयं । दुर्गतिभयं च ॥
तत्राङ्गोक्तभयमकीर्तिभयं । पर्यच्छारघ्यभयं सभायो सांकुचित्यं A. k. r., 193. Il y a une lacune dans le manuscrit; la cinquième calamité n'est pas mentionnée.

2. श्रष्टौ महाभयानि । व्याधिर्मर्त्रं दुर्दितोऽग्निहृदकं इतः शलभो मूर्यिकाश्च N. s. t., ibid. श्रष्टौ मक्षाभयानि । हस्तिकरिणिविकणीत्यादि N. s. t., fol. 74.

3. राजावतादकसत्रेऽप्याहृ । तद्यथा महाराज चतस्र्यो दिग्भ्यश्वारः पर्वता श्राग-च्छुर्दणः । सार्वतो ऽवाप्ता श्रच्छुद्रा श्रमुषिरः सुसंबृता एकघना नभःस्यृशतः पृथिवी-श्वाष्णिखतः सर्वतृणकाष्ठशालावापर्णशलाशादिसवस्त्रप्राणिभूतानि निर्मध्वत्स्तेभ्यो न मुकरं ब्रवेन वा पलायितुं बलेन वा इव्यमलौपैषिभिर्वा निवर्तयितुमेवमेव महाराज चवारीमानि महाभयान्यागच्छति येदां न मुकरं ब्रवेन वा पलायितुं बलेन इव्यमलौपैषिर्वा निवर्तनं कतुं । कतमानि चतारि । वरा व्याधिर्मर्त्राणि विपतिश्च । वरा महाराज श्रागच्छति यौवनं प्रमथमाना । व्याधिर्महाराज श्रागच्छत्यारोग्यं प्रमथमानः । मरणमागच्छति जीवितं प्रमथमानं । विपतिर्महाराजागच्छति सर्वाः संपत्तीः प्रमथमाना ॥ C. s., 123.

Comme il s'agissait dans l'écrit mentionné par Açoka de maux futurs, il est très vraisemblable que les récits qui les concernaient avaient un caractère eschatologique. On connaît dans la littérature bouddhique des écrits ayant ce caractère, et l'un d'eux, savoir les *Songes du roi Krkin*, jouissait, semble-t-il, d'une grande popularité. *Târânâthâ*¹ en raconte ce qui suit :

« A cette époque, vint de l'Orient l'arhat ârya Pârçva, un arhat parvenu à la science suprême, qui publia (après l'avoir reçu) de quelques sthaviras très instruits, l'avadâna Kâncânamâlavadâna, sûtra dans lequel est expliqué le *songe du roi Krkin*, ainsi que d'autres livres très rares. Les Cachemiriens disent que l'empereur Kanislîka, ayant appris cela, réunit tous les bhikshus dans le temple cachemirien de Kundalavanavihâra et composa le troisième recueil des Paroles. »

Sous un autre titre, un écrit de contenu analogue est aussi connu dans une rédaction pâlie² qui se trouve dans le Sûtrapitaka, dans la section des commentaires sur les jâtakas (jâtaka-atthavannanâ). Quant à la rédaction sanscrite, elle faisait partie du Vinayapitaka; sous la forme sous laquelle elle nous est parvenue, cette rédaction ne pouvait certainement pas être connue du roi Piyadasi, et elle est incontestablement d'origine très moderne, ce qui ressort de l'explication des songes : « Le roi Krkin vit dix songes et les raconta au seigneur Kâcyapa. Le seigneur les expliqua. »

Certains de ces songes révélaient au roi des événements futurs, incontestablement postérieurs au règne d'Açoka. C'est ainsi qu'il avait vu le couronnement d'un singe, et que ce songe annonçait l'apparition future de maitres souverains

1. WASSILIEFF, III, 47.

2. Voy. *The Jâtaka*, vol. I, p. 334. La redaction sanscrite nous est connue par un abrégé dans l'*Abhidharmaçarîyâkhyâ*, fol. 138.

de basse origine¹. Il se peut que dans cette vision eschatologique il se soit conservé une allusion à demi claire à la conquête de l'Inde par des peuples étrangers.

On trouve encore dans la littérature bouddhique d'autres écrits eschatologiques, par exemple des révélations sur les cinquante dernières années de la vie historique de la doctrine, alors qu'elle commencera à tomber en ruines et que la protection de ses adeptes deviendra particulièrement salutaire pour l'homme; en protégeant un grāvaka digne ou indigne, l'homme se protégera en quelque sorte lui-même, etc. En protégeant la doctrine il élèvera et son pays et celui des autres.

C'est un de ces écrits que l'inscription de Bairat désigne sans doute sous le titre : « Maux futurs². »

Dans le titre des deux écrits suivants, on trouve de nouveau une indication sur les questions relatives au « saint » : le quatrième est intitulé : « Les vers de l'ermite, » et le cinquième : « Explication sur la sainteté³. »

Des sept titres mentionnés dans l'inscription, trois appartiennent à des écrits dans lesquels, très vraisemblablement,

1. तद्यथा कृकीराजा दश स्वप्रानदाक्षीत् । भविष्यतोर्धस्य निमित्तमात्रमिति । दश स्वप्रा विनये पव्यते । कृकिणा किल राजा दश स्वप्रा दृष्टः । तेन च ते भगवते काश्यपाय तथागताय निवेदिताः । भगवत च व्याकृताः । मर्कटाभिषेक-स्वप्रेन तच्छ्रावका एव सामतिकाभिषेकां विहोरेषु करिष्यति । लोकेऽपि च पशुका अधिगच्छं कारिष्यतीत्येतदर्शयति ।

2. C. s., 56 यो मम पश्चिमायां पञ्चाशत्यां वर्तमानायां सद्भर्मनेत्रां रक्षति स रक्षत्पात्मानं । रक्षनि पराश्र रक्षति परलोकं रक्षति मम शासनं आवकां पात्रभूतानपात्रभूतां । यावत्स्वकं राष्ट्रं परराष्ट्रं च वर्धयति Sur la forme de la loi (saddharma-vipralopā), voy. *ibid.*, fol. 65.

3. Sur le sens de *munt*, *moneyya*, cf. les citations suivantes : timmāna bhikkhave moneyyam, katamāni tūni.

kayamoneyyaapi vacamoneyyaapi manomoneyyaapi, manum kho bhikkhave tim moneyyāni.

kayamunipi vacamunipi manomunipi nasavam, manumoneyyasampanno ahu middatapapakanū. iti v, 61.

était examinée la question de la sainteté et du saint, c'est-à-dire cette question qui divisa la communauté bouddhique et fut la cause du schisme.

Le sixième titre est: *upatisapasinc*, c'est-à-dire « Questions d'Upatishya », l'un des disciples du Bouddha, dont la tradition rapportait qu'il avait été considéré comme le plus sage d'entre les sages². On lui attribua dans la suite un des livres de l'Abhidharma³. Du titre de l'écrit rapporté dans l'édit on ne tire aucun éclaircissement sur son contenu, et dans le canon pâli on ne connaît pas non plus d'écrit sous le titre de « Questions d'Upatishya ». Des sept titres de l'inscription de Bairat un seul, le dernier, *lāghulovāda*, se rencontre dans le canon pâli.

Dans le texte pâli on trouve quelques sūtras sous le titre *rāhulovāda*⁴; mais leur contenu ne se rapproche pas de ce dont parle l'inscription. Dans aucun de ces sūtras il n'est question du mensonge, c'est-à-dire de ce qui, à en juger par les expressions de l'inscription de Bairat, formait le sujet du sermon du Bouddha dans l'écrit *lāghulovāda*. Le mot *lāghulo*

त्रीणि मौनेयानीतिः । मुनिता वा मुनिकर्म वा मौनेयं । ····· मौनत्रयमिति । मुनेरिदं
मौनं । ····· श्रशैतं कायकर्माविज्ञस्त्वभावं कायमौनमेवं वाऽमौनं । ····· विरमा-
र्थेन च मौनमिति । विरमो विरतिः । सर्वाकुशलविरमार्थेन मौनमित्यमिप्रायः । घटो
मन एव सर्वाकुशलेभ्यो विरतं मौनमित्युच्यते । सर्वज्ञेशब्दाल्पोपरतेरिति वित्यालम्बन
शल्पनात् लोका द्रष्टव्या इत्युच्यते । ते चार्हत उपरता इत्यद्वन्परमार्थमुनिः । ·····
तुष्णींभावमात्रेण शुद्धिरश्नेनो नियामौनाधिमुक्ताः । कायमलापकर्षणमात्रेण शुद्धि-
रश्नेनो मियाशोचाद्यमुक्ताः । तेषां विवेचनं ततो दर्शनात्प्रव्यावरचन् A. h. r., 197.

1. श्रवश्यं च सर्वेषां बुद्धानां श्रावक्तुण्डं भवति । एकः प्रज्ञावतामग्रः । द्वितोय शुद्धि-
मतां ॥ इह शाक्यमनेरार्पशारदतीपुत्रः प्रज्ञावतामग्रः । श्रावेष महामौक्त्यायन शुद्धि-
मतां ॥ A. h. r., 208.

2. L'ouvrage de Cîriputra s'appelle *Dharmaśāśvamīla*. Voy. A. h. r., fol. 6.

3. L'un de ces sūtras, le *Rāhulavāda*, traduit par FAUBOURG, a été imprimé dans *The sacred Books of the East*, vol. X, p. 55. Deux autres, le *Mahārāhulovāda* et le *Cūlārāhulovāda*, nous sont connus par des manuscrits.

lui-même est sans aucun doute proche parent du mot *râhula*, le nom du fils du Bouddha, mais *lâghulo*, cependant, n'a pu venir de *râhulo*, absolument comme *râhula* n'est pas venu de *lâghulo*. Les deux mots sont des rejetons parallèles d'un troisième qu'on n'a pas encore trouvé en pâli.

Açoka donc connaissait certainement un texte dont le titre s'accorde avec la désignation de quelques sûtras que l'on trouve dans le canon actuel, mais cet écrit, à en juger par le titre, n'était vraisemblablement pas en langue pâlie, et son contenu différait notablement de celui des sûtras du canon actuel.

Dans l'inscription de Bairat il y a donc, comme on l'a expliqué plus haut, une foule d'indications sur l'état de la doctrine bouddhique à l'époque d'Açoka le Grand. Il recommande à la communauté des fidèles et aux laïques d'étudier les thèses religieuses de toute une série d'écrits, de les graver en leur mémoire, mais dans les titres de ces écrits il n'y a pas la moindre allusion à l'existence du recueil pâli. Le roi recommande pour l'édification des fidèles, non les trois pitakas, mais les *dhammapaliyâyani*, et les titres que portent ces propositions religieuses sont inconnus dans le canon actuel.

Dans le monument de Bharliut, presque contemporain de l'inscription d'Açoka, dans ses sculptures et ses inscriptions, il y a une quantité plus grande encore d'indications sur le développement multiple de la doctrine dans les premiers siècles qui suivirent le Nirvâna.

CHAPITRE V

Le Stûpa de Bharhut.

- 1^e La découverte du monument.
- 2^e L'époque de son érection, Hypothèses de Cunningham.
- 3^e Quand le Stûpa fut-il détruit ?
- 4^e Situation géographique du monument.
- 5^e Le berceau du bouddhisme.
- 6^e Le bouddhisme dans l'Inde Occidentale.
- 7^e Les rapports de l'Inde avec le monde occidental.
- 8^e Les routes et les caravansérails dans l'Inde.
- 9^e Les voyageurs aux sanctuaires bouddhiques.
- 10^e Les illustrations des récits.
- 11^e La valeur des Jâtakas pour le bouddhiste.
- 12^e Les pèlerins indiens.
- 13^e Le voyage de Goçâla.
- 14^e Le voyage des moines.
- 15^e Le bouddhisme hors de l'Inde.

Ces dernières années ont été marquées dans l'histoire de la philologie indienne par beaucoup de découvertes très importantes : on a retrouvé des manuscrits très anciens que l'on croyait perdus, on a mis au jour des inscriptions précieuses, on a découvert de nombreux monuments d'architecture et on les a parfaitement décrits. La seule énumération détaillée de toutes ces trouvailles occuperait plusieurs pages, et ce n'est pas l'objet du présent chapitre, exclusivement consacré à la description générale d'une seule découverte archéologique, et à la détermination de sa valeur dans la question de l'origine et de l'histoire du canon pâli. Cette découverte fut faite il y a quelques années par le célèbre numismate et archéologue anglais Cunningham.

Le monument découvert et décrit par l'éminent archéologue anglais est unique en son genre¹, il occupe une place à part entre tous les monuments d'architecture de l'Inde ancienne connus jusqu'à ce jour, mais ce n'est pas par sa beauté

1. Alexander CUNNINGHAM, *The Stûpa of Bharhut*. London, 1879.

ou son élégance particulières; on ne peut le considérer comme le plus ancien, et il ne nous surprend pas par sa conception grandiose ou son exécution difficile, c'est-à-dire par ces qualités qui sont le plus souvent le trait caractéristique de l'architecture paléo-indienne. Son importance, et elle est assez grande pour qu'il faille peut-être commencer par lui l'étude, non seulement de l'architecture, mais de la religion bouddhique, vient de ce que ses bas-reliefs et ses sculptures nous donnent une sorte de clef pour expliquer beaucoup de choses restées incompréhensibles avant qu'il fût découvert.

Toute l'Inde, on le sait depuis longtemps, est couverte de monuments d'architecture de toutes les époques. Originaux par leur beauté et leur style, grandioses par la hardiesse de leur conception fondamentale et la minutie de leur exécution, ces restes majestueux du passé racontent aux savants d'aujourd'hui la brillante histoire du génie créateur de ce peuple durant le cours de plus de vingt siècles.

Tous ces monuments, sauf de rares et insignifiantes exceptions, ont une destination religieuse. Des monolithes de dimensions prodigieuses façonnés en temples, des appartements monastiques creusés dans des rochers de granit se dressaient sur de vastes espaces ou s'étendaient en galeries à des distances de plusieurs kilomètres; leurs murs et leurs plafonds ornés de sculptures fines et élégantes ou de brillantes fresques, tout cela est comme une relation exacte et vivante sous forme d'images de l'extase religieuse du génie populaire indien, une expression visible sur le granit de cet ascétisme pieux, plein de renoncement, qui a été chanté et glorifié par l'Hindou dans une foule de récits et de légendes.

L'Hindou qui a façonné le rocher en temple à plusieurs étages, qui en a orné les murs avec son ciseau, était fils de ce même peuple qui s'attendrissait et s'attendrit encore aujourd'hui sur l'existence de ses aseètes qui abandonnent la

vie et dans l'élan d'une bonté infinie livrent leurs corps pour apaiser la faim du fauve de la forêt. Le désir du néant éternel et indéterminé ou de l'âme absolue, cet idéal de l'activité humaine sur le sol indien, n'a pas seulement trouvé son expression dans les épées religieuses sur les exploits des dieux et des saints; le rocher que le temps n'a pas vaincu, transformé en temple par le ciseau, témoigne des mêmes pensées, de la même attitude négative à l'égard des choses terrestres.

Les monuments qui surprennent par la majesté de l'exécution, par l'effort obscur des constructeurs, sont importants pour l'historien aussi sous d'autres rapports. En dépit peut-être de la volonté consciente des enthousiastes constructeurs, dans des monuments empreints de l'extase religieuse et du dédain de la vie, se sont trouvés exprimés tous les détails de leur existence rude et éphémère. Les murs sont couverts d'inscriptions, d'ornements sculptés, de peintures, et dans tout cela se sont conservées non seulement des représentations vivantes et imagées relatives à la religion, mais une foule de menus détails sur les mœurs, les coutumes et la civilisation des anciens Hindous.

Il semblerait qu'il suffit de lire et de regarder quelque peu pour trouver là beaucoup de choses instructives, beaucoup de traits tels que les monuments littéraires n'en ont point conservés. Mais dans l'examen de ces renseignements instructifs se sont présentées des difficultés non seulement graves, mais encore très souvent insurmontables. On avait devant les yeux des figures pleines d'élégance, des images monstrueuses, des représentations de certaines scènes; sur le granit étaient mentionnés certains événements et certaines personnes. Mais pour interpréter tout cela on manquait de clef: les sources littéraires ne fournissaient au savant aucun éclaircissement sur ce qu'il voyait sculpté dans le granit.

Mais voici que, en 1874, on découvrit un monument très ancien avec une foule de représentations sculptées au-

dessus desquelles se trouvait presque partout une inscription explicative gravée, peut-être, par l'artiste lui-même. Ce monument fut découvert par Cunningham et est connu sous le nom de stûpa de Bharhut.

C'est un compendium du bouddhisme, un livre écrit dans le granit, livre qui n'a pas à la vérité de nombreux feuillets, qui se compose de quelques pages déchiffrées en partie seulement, mais dont le prix et l'importance ne sont pas moindres pour cela. Déjà ce qui s'en est conservé et qui peut être déchiffré et interprété aujourd'hui représente des matériaux suffisants pour un tableau assez complet du développement du bouddhisme à une époque déterminée. Avec les progrès des études bouddhiques se montre chaque jour davantage l'importance de la découverte de Cunningham et jusqu'ici ce monument, avec ses bas-reliefs et ses inscriptions, se présente unique en son genre à l'historien du bouddhisme.

Qu'est-ce que ce monument qu'on appelle le stûpa de Bharhut, quand a-t-il été édifié et par qui a-t-il été détruit?

Le monument de Bharhut appartient à la série des constructions sacrées du bouddhisme ordinairement appelées stûpas. Par son aspect extérieur, il rappelle nos tumuli; par sa destination, ce stûpa était un lieu de prières, c'était un sanctuaire colossal entouré d'une enceinte avec des portes luxueuses; il était élevé à découvert peut-être au-dessus de quelque objet sacré ou dans un lieu sanctifié par une tradition relative à quelque miracle d'un saint bouddhiste.

Pourquoi au juste, au-dessus de quel objet sacré fut édifié le stûpa de Bharhut? C'est une question qui, jusqu'à présent, doit rester sans réponse.

Du côté extérieur de l'enceinte, les colonnes des portes, les divers piliers sont couverts de figures. Sur les bas-reliefs de granit sont représentés, avec des inscriptions explicatives, le culte et la cosmologie bouddhiques, les idées dog-

matiques concernant le Sauveur du monde, c'est-à-dire le grand Docteur du bouddhisme, son histoire plusieurs fois séculaire, etc.

On ne sait rien sur celui qui conçut et commença à édifier ce sanctuaire massif et grandiose, mais il est permis de croire que cette construction ne fut pas faite en une fois et que plusieurs générations de bouddhistes croyants contribuèrent à son ornement et à sa magnificence. En se basant sur quelques données paléographiques, Cunningham a déterminé avec une grande vraisemblance la date où commença la construction du stûpa¹.

Les données paléographiques, qui ne fournissent pas de réponse absolument précise à la question de la date des premiers travaux, renferment néanmoins quelques indications importantes : les statues et les images, comme on l'a déjà dit, sont couvertes d'inscriptions qui expliquent au spectateur ce qui est représenté sur la pierre ou parlent de celui qui a apporté l'offrande au saint lieu. Ces inscriptions ne portent pas de date, mais le coup d'œil le plus rapide jeté sur elles suffit pour reconnaître que leur alphabet est le même que celui des inscriptions d'Açoka.

Si l'on pouvait dire avec quelque certitude quand au juste cette manière de tracer les lettres fut abandonnée et remplacée par une nouvelle, on conceoit que ce renseignement permettrait de déterminer aussi avec une exactitude approximative la date des sculptures de Bharhut.

Cunningham admet que déjà 150 ans av. J.-C. l'alphabet primitif du temps d'Açoka cessa d'être usité et qu'il en apparut un autre de dessin différent. D'après les inscriptions qu'elles portent, les figures doivent donc être placées à une époque antérieure, c'est-à-dire, selon Cunningham, pas après le II^e siècle av. J.-C. Une exactitude rigoureuse, évidemment, est impossible et ne doit même pas être recherchée

1. *The Stupa of Bharhut*, p. 15 et suiv.

dans des conclusions fondées sur les données de la paléographie indienne qui est loin jusqu'ici d'être suffisamment étudiée.

Il est très possible que le célèbre archéologue et numismate, en désignant d'une manière si précise l'époque où commença la construction du monument, fasse quelque erreur. Le stûpa a pu être édifié 200 ans av. J.-C., mais on pourrait avec la même vraisemblance supposer que l'on commença à l'élever et à l'orner cinquante ans plus tard; en tout cas le monument existait av. J.-C. et en outre à une époque très voisine du règne d'Açoka. Les inscriptions du temps de la domination indo-scythe dans l'Inde sont d'une époque plus récente et très voisine de notre ère. Ces inscriptions, ainsi que celles qu'on a trouvées dans les cavernes de l'Inde occidentale, par exemple à Nasik, à Karli, présentent dans le dessin des lettres des modifications de l'alphabet qui ne se rencontrent ni dans les inscriptions d'Açoka ni dans celles de Bharhut.

Ainsi donc, en se fondant sur la relation chronologique de l'alphabet des inscriptions de Bharhut avec les caractères plus modernes, il est permis de supposer avec une grande vraisemblance que l'érection du stûpa de Bharhut n'a pas eu lieu plus tôt que 200 ans ni plus tard que 100 ans av. J.-C., c'est-à-dire qu'elle s'est produite entre l'époque d'Açoka le Grand et celle de la domination indo-scythe. Contre cette détermination hypothétique on pouvait faire et on a effectivement fait l'objection que voici : l'alphabet des inscriptions de Bharhut est sans conteste le même alphabet archaïque que dans les édits d'Açoka ; mais l'alphabet archaïque contemporain du grand protecteur du bouddhisme a pu facilement recevoir avec le temps comme un caractère sacré et s'employer par suite dans les inscriptions des sanctuaires même après avoir été remplacé dans la vie habituelle par un autre de dessin différent.

Il est aisément compréhensible que si l'on vient à prouver que

l'alphabet archaïque avec lequel sont écrites les inscriptions de Bharhut avait un caractère sacré et que son emploi dans les inscriptions des lieux de prière était considéré comme convenable et peut-être même comme absolument nécessaire, dans certains pays et à une certaine époque, les données paléographiques perdent toute valeur dans la question que nous examinons ici de la date à laquelle commença la construction du stûpa de Bharhut.

Mais ce caractère sacré de l'alphabet archaïque n'a pas été établi jusqu'ici, pas plus qu'un semblable emploi à l'époque qui suivit le règne d'Açoka : on n'a pas apporté de faits confirmant l'hypothèse de l'emploi de l'alphabet du temps d'Açoka à titre d'alphabet sacré pour les inscriptions tracées ultérieurement dans les lieux de prière, car jusqu'ici on ne connaît point de tels faits.

Les inscriptions de Bharhut n'ont pas été tracées, à coup sûr, comme simple ornement ; elles avaient un but pratique qui était d'expliquer au spectateur le sujet de l'image ou de glorifier parmi les pèlerins le nom de celui qui avait apporté une offrande au saint lieu. Il n'est pas naturel de penser que les gens qui poursuivaient ainsi un but purement pratique aient eu recours à un alphabet archaïque hors de l'usage général et par suite incompréhensible à la majorité des lecteurs ; les inscriptions furent rédigées en une langue intelligible au peuple et, en vérité, le sculpteur ne pouvait guère s'efforcer de cacher un sens à la portée de tout le monde sous des caractères à demi ou même entièrement oubliés.

Mais ici il est naturel de poser cette question : A cette époque éloignée, une semblable nécessité pratique pouvait-elle exister dans l'Inde ? Les inscriptions de Bharhut avaient-elles en vue la foule de ceux qui venaient rendre leurs hommages aux saints ? Est-ce pour eux qu'elles furent tracées ?

La poursuite d'un tel but suppose une diffusion considérable de l'instruction parmi le peuple, mais la seule exis-

tence des édits d'Açoka, instructions adressées au peuple, aurait déjà dû résoudre ces questions affirmativement.

Des découvertes ultérieures de Cunningham viennent nous convaincre encore davantage de l'extension de l'instruction élémentaire dans l'Inde ancienne. Aux environs de Buddha-Gaya, à Mathura, on a trouvé des piliers portant des lettres; ces lettres étaient des signes à l'usage des maçons, des indications pour faire disposer les piliers dans un certain ordre. Il ressort clairement de là que la lecture et l'écriture étaient répandues parmi les maçons qui appartenaien, dans l'organisation sociale de l'Inde ancienne, aux dernières classes du peuple¹. Mais si les maçons d'alors savaient lire, l'auteur des inscriptions tracées au-dessus des images de Bharhut pouvait hardiment compter sur des lecteurs parmi ses contemporains appartenant à des castes plus élevées. C'est pour eux qu'il ajouta au-dessus des images des mentions explicatives, qu'il les rédigea dans la langue de son temps et les écrivit avec l'alphabet alors en usage.

Le saint édifice cependant survécut à la première génération de ses constructeurs, de ceux qui avaient diversement orné le majestueux sanctuaire d'images et d'autres accessoires sacrés. Le saint lieu continua de subsister durant plusieurs siècles; des dizaines de générations ultérieures de croyants adressèrent leurs prières aux images même après que l'alphabet archaïque des inscriptions qui les expliquaient fut sorti de l'usage ordinaire et devenu pour le grand nombre peut-être absolument incompréhensible. Mais il ne l'était certainement pas dès le principe, lorsque l'artiste écrivit au-dessus de l'image qu'il venait de sculpter l'explication de son œuvre.

Le stūpa de Bharhut, dont la construction commença au II^e siècle av. J.-C., subsista et reçut des ornements durant

1. BUHLER, dans *The J. of R. As. Soc.*, vol. XIV, p. 339; CUNNINGHAM, *Archaeol. Survey*, III. 21.

quelques siècles. Le bouddhisme s'y maintint pendant plus de mille ans. En même temps que la construction ancienne, on a découvert au même endroit un temple bouddhique du moyen âge avec une statue colossale du Bouddha et d'autres images plus petites. Le style de l'architecture permet de reporter ce temple avec grande vraisemblance au commencement du XI^e siècle ap. J.-C.

On ne sait rien sur la date de la ruine du stûpa de Bharhut. On ignore qui détruisit le sanctuaire. Quelque musulman y passa-t-il ou quelque autre ennemi mit-il un terme à l'existence du sanctuaire bouddhique, ou ce sanctuaire, abandonné par les fidèles devint-il peu à peu désert ? Sur tout cela, ni la tradition ni l'histoire ne nous ont conservé de renseignements.

Sur la date de la ruine des stûpas voisins, par exemple celui de Bhilsa, on a des témoignages plus ou moins dignes de foi, et il est absolument improbable que Bharhut leur ait longtemps survécu.

Au XIII^e siècle Bhilsa fut plusieurs fois détruit par les musulmans : en 1234 le sultan de Dehli, Shams-ud-din, envoya des troupes au Malva ; la ville et la forteresse de Bhilsa furent prises et détruites ; les sanctuaires ne furent pas non plus épargnés. La ville d'Ujjayini eut le même sort. Les musulmans emportèrent de ces expéditions une foule d'images sacrées, une statue en pierre du dieu Mahâkâla, une statue du célèbre roi Vikramâditya. Une foule d'idoles de cuivre furent apportées à Dehli.

A la fin du XIII^e siècle, Bhilsa fut de nouveau détruite par les musulmans. Ala-ud-din s'y empara d'une grande quantité de statues de bronze qu'il transporta à Dehli. Les vrais croyants y foulèrent aux pieds les objets sacrés des Hindous.

Cette expédition, d'après un historien musulman, fut terrible pour les Hindous : Ala-ud-din passa dans les jardins du Béhar, teignant la terre de sang ; à son approche les habi-

tants se terraient et se cachaient dans le sol comme des fourmis. Il se traça un chemin à travers Ujjayini, n'épargnant pas les choses saintes, il les recherchait partout ; il fit retirer les idoles cachées au fond du fleuve et les livra aux outrages. Ayant rempli de terreur toute la contrée, il la soumit à sa domination¹.

Dans une de ces terribles incursions, ce fut sans doute le tour de Bharlут ; comme à Ujjayini et à Bhilsa le fanatisme musulman là aussi se donna carrière. Le temps fit le reste ; d'un monastère autrefois riche il resta le stûpa saccagé et une chapelle à moitié détruite.

Le stûpa de Bharlut se trouve presque à mi-chemin entre Allahabad et Jabalpur, à 120 milles au sud-ouest de la première de ces villes et à 112 milles de l'autre : il est situé à deux milles à l'est du chemin de fer, entre les stations de Satna et d'Ucahara².

Une tradition locale affirme qu'autrefois il y avait là une grande ville, les habitants du pays l'appellent Bhairompur. Selon leurs dires, elle s'étendait sur 20 kôs, c'est-à-dire environ 24 milles anglais ; le local actuel d'Ucahara faisait même partie de cette ancienne ville, de même que tous les villages qui entourent aujourd'hui le stûpa en étaient des quartiers ou des portions.

Les habitants du pays, pour prouver la vérité de la tradition, montrent d'énormes briques semées partout dans la localité. La dimension de ces briques les fit considérer par Cunningham comme d'origine ancienne. Il remarque que tout le sol autour du stûpa, sur une étendue au moins d'un mille en longueur, et d'un demi-mille environ en largeur est couvert de fragments de briques et de tessons.

L'existence dans l'antiquité de nombreuses constructions

1. ELLIOT, *History*, II, 328; III, 148, 553.

2. CUNNINGHAM, *The Stûpa of Bharlут*, p. 1, et suiv. Les recherches historiques et géographiques de l'auteur sont exposées p. 2. Nous ne nous en occupons pas ici. *Archæology, Surrey*, vol. IX, p. 2.

autour du stûpa ne fait aucun doute, mais comme le remarque très justement Cunningham, on sait peu de chose sur la géographie ancienne de cette partie de l'Inde, et par suite aujourd'hui, avec les renseignements géographiques et historiques que nous possédons, toute tentative d'assimilation de Bharhut ou Bairompur avec un lieu quelconque mentionné chez les auteurs anciens sera très hardie et peut-être inutile.

En regardant la carte, une circonstance très importante frappe les yeux : les ruines se trouvent comme au centre de toute une série de sanctuaires bouddhiques. A d'inégales distances de Bharhut sont situés Ujjayini, Bhilsa, Sanci, Mathura, Kausambi, Paitan ; au Sud-Ouest, sur des centaines de milles, s'étendent des groupes de temples et de monastères souterrains, lieux tous célèbres dans l'histoire du bouddhisme.

Situé au milieu des célèbres sanctuaires bouddhiques, dans l'étroite vallée de Mahiyar, le stûpa de Bharhut était construit en un endroit escarpé ; on sait que la route commerciale de Barygaza à Pâtaliputra passait par Ujjayini. Dans le voisinage immédiat de cette grande route, suivie par les caravanes qui transportaient les marchandises des lointaines contrées du Nord-Est vers les contrées également lointaines de l'Occident, se dressait à découvert, aux yeux de tous, le sanctuaire de Bharhut orné d'une foule d'images qui portaient des inscriptions explicatives. Ces explications étaient là précisément pour que tout passant pût comprendre le sujet représenté. Les bas-reliefs servaient pour ainsi dire de prédication par les yeux pour tout ce peuple qui allait, portant les soies de la Chine et les pierres précieuses de l'Inde vers Barygaza ou les autres ports en relations de commerce avec le monde occidental.

Ce n'est pas là pourtant que le bouddhisme eut son berceau, bien qu'en cet endroit même, dans l'ancienne contrée d'Avanti et plus au Sud, dans le pays de Mahârâshtra, se

soient conservés en foule des spécimens du vieil art architectural, des monuments remarquables par leur beauté et la recherche apportée à leur achèvement. A quelle époque donc arrivèrent dans ce pays les bouddhistes qui se nommaient dans l'antiquité les fils des Çäkyas?

La légende sur la vie terrestre du fondateur du bouddhisme s'est localisée dans l'Hindoustan oriental. Il naquit quelque part dans le nord de l'Aoude en un lieu que les archéologues essayent vainement jusqu'ici de déterminer¹. C'est dans le Béhar, sous l'arbre sacré (*Ficus religiosa*), qu'il atteignit la science universelle, dans ce même Buddha-Gaya où, aujourd'hui encore, accourent en foule les Hindous orthodoxes afin d'accomplir les cérémonies funéraires pour leurs parents défunt. Il commença ses prédications d'abord à Bénarès, ville sacrée des Hindous, dont on dit de nos jours comme dans l'antiquité : « Varanasi, asile de tous ceux qui ne savent où aller. » C'est aussi dans le Nord-Est de l'Hindoustan que mourut le Maître.

Ces lieux étaient et sont encore considérés comme sacrés par les bouddhistes. Y aller en pèlerinage est une grande œuvre religieuse. A celui qui meurt dans ce voyage on promet une part enviable dans la vie d'outre-tombe ; il doit participer à la bonté céleste².

Les ascètes qui, ayant abandonné leur demeure et la vie du monde, suivirent le grand Docteur, se nommaient eux-mêmes fils des Çäkyas et appelaient leur Maître « le Sage de la tribu des Çäkyas » : Çäkyamuni. Ses principaux disciples appartenaient aussi à cette même tribu des Çäkyas. Mais ce n'est pas tout. Non seulement ses sectateurs s'appelaient fils des Çäkyas, mais la loi qu'il prêchait était dite loi des Çäkyas³.

1. Voy. *Archaeological Survey of India*, vol. XII, p. 108 et suiv.

2. *Mahāparinibbānasutta*, p. 51.

3. *Mahācaggā*, p. 71.

Voici comment des légendes incontestablement primitives esquisSENT le mouvement et la religion bouddhiques :

L'histoire de l'œuvre d'enseignement du Sage de la tribu des Çākyas, selon ces récits anciens, commence au moment de son Illumination ; il se passa quelque chose d'inaccoutumé ; un simple mortel, un fils de roi, après avoir fui la maison paternelle, à la suite d'un certain processus miraculeux, mystique, devint inspiré, possesseur des quatre vérités sacrées ; il comprit que la vie est pleine de douleur et que la douleur de la vie croît toujours ; mais qu'il y a une issue au « cercle des naissances », un chemin vers l'apaisement.

Le Sage de la tribu des Çākyas savait tout cela. Tel que se le représente l'ancienne communauté, devenu Boud-dha, il ne cessa pas d'être homme, ne s'affranchit pas de toutes les faiblesses humaines.

Celui qui connaissait le chemin du salut hésitait à l'annoncer au peuple ; — il voyait le monde livré aux passions, enveloppé des ténèbres de l'ignorance. Il désespérait des hommes en pensant qu'ils ne comprendraient pas sa loi élevée, il éprouva de l'aversion à aller parmi eux, à leur révéler les vérités salutaires.

Le dieu Brahma, selon la légende, apparut au sage. « Dans le pays de Magadha, dit le dieu, est apparue une loi coupable, imaginée par des hommes impurs. » Il fallait prêcher, et comme premier motif déterminant, se présente la situation morale du pays de Magadha. C'est dans le Magadha qu'il trouva ses premiers adeptes et c'est de là aussi que s'éleva le premier murmure contre l'ascétisme rigide¹.

Bref, nous avons dans tout cela des traits qui nous indiquent un mouvement religieux local au fond de l'Hindoustan oriental, une de ces prédications qui abondèrent toujours dans l'Inde.

On aurait pu croire que c'est aussi dans ces contrées qu'il

1. *Mahācagga*, p. 5, 43.

fallait chercher les monuments les plus anciens de cette religion qui, quelques siècles plus tard, devint la première en date des religions universelles. Mais cependant, à part quelques grottes aux environs de Gaya, quelques débris de colonnes et d'enceintes trouvés au même endroit, tout ce qui a subsisté dans ces pays appartient à une époque bien plus récente.

A l'Occident, dans les pays limitrophes de l'Hindou-kousch ou dans les localités voisines des ports qui commerçaient avec l'Europe, se trouvent en grand nombre les monuments d'architecture les plus anciens de la religion bouddhique.

Il se peut que le voyage aux quatre lieux saints mentionnés plus haut n'ait été considéré, dans la communauté, comme conférant les grands mérites dont nous avons parlé, qu'après que celle-ci eut occupé un territoire étendu et éloigné des pays de Magadha et des Çākyas, c'est-à-dire des lieux où fut son berceau.

On pourrait croire que le bouddhisme disparut de très bonne heure de ces pays pour y reparaître plus tard à l'époque de son plein développement, qu'attestent des monuments modernes parmi les ruines que l'on trouve aux environs de Buddha-Gaya ou de Nalanda et en beaucoup d'autres endroits. Il est hors de doute aussi que dans l'antiquité, à son origine, et dans le pays de Magadha, le bouddhisme était tout autre qu'il nous apparaît dans les majestueux monuments de l'Occident.

Dans le Béhar, la communauté bouddhique s'appelle encore communauté des Çākyas : les fils des Çākyas la composent principalement ; son premier père est le Sage de la tribu des Çākyas. Dans l'Occident, dans de nombreuses inscriptions, cette même communauté est déjà qualifiée d'universelle. La communauté universelle reçoit les dons non pas des seuls Çākyas, mais de nombreux fidèles des diverses contrées de l'Inde, et même des fidèles appartenant au peuple des Yavanas, c'est-à-dire des Grecs, s'occupent de l'ornement des

temples bouddhiques¹. Il serait très important de déterminer quand et par suite de quelles causes les bouddhistes se sont montrés dans ces parties de l'Inde occidentale.

On a dit plus haut que les plus anciens monuments architecturaux de l'Inde occidentale se rapportent à des dates comprises entre 200 et 100 av. J.-C.

Il est clair que le bouddhisme apparut dans l'Inde occidentale avant cette époque. Il se peut que la dispersion des ascètes bouddhistes ait eu pour première cause ces dissensions dans la communauté dont parle l'ancienne tradition boudhique, ou bien l'émigration des descendants des Câkyas des contrées subhimayennes dans le pays d'Avanti que rapporte une tradition plus récente². Quoi qu'il en soit, le bouddhisme parut dans ces contrées plus de 200 ans av. J.-C., c'est-à-dire antérieurement à ces monuments grandioses dans les sculptures et les inscriptions desquels nous trouvons les premiers signes de ses préoccupations d'universalité.

Ici dans l'Inde occidentale, au milieu des montagnes, en même temps qu'apparaissaient les bouddhistes, commencent à se construire non plus d'étroites cellules dans le roc pour les

1. Voy. *Inscriptions from the Cave-temples of W. India*, ainsi que les inscriptions dans *The Bhilsâ Topes*. Le sangha universel est distinct du sangha local, ce qui apparaît clairement dans la citation suivante où il est interdit de confondre les possessions du sangha local avec les biens du sangha universel et réciproquement. Cf. s., f. 37:

न वचिदस्तुनि ऐश्वर्यमज्जेत्पाद्यितव्या । किष्टपरीत्मपि कार्यं सङ्घमतेन कर्तव्यं
न स्वमतेन । पावन्न साह्विकशातुर्दशमाह्विकेन संसृष्टः कर्तव्यः । एवं विरप्यपदेवं स्तौ-
पिकेन सहान्योन्यसंसर्गप्रतिवेधः ।

2. Cette tradition est rapportée dans le *Bodhicarmano* (manuscrit). La mère de Mahinda se nomme Sâkiyâni. Açoka l'épousa dans la ville de Vêthisa où résidaient des Câkyas qui avaient fui de Viñûdabba.

(*Bodhicarmano*, f. 11a, viñûdabhabhayâgatânam sakiyânam âvâsam vêthisam nâmam nagaram patvâ., etc.)

Les malheurs des Câkyas sont racontés dans le *Bhadrâhasâlajâtaka*, fol. yah.

Dans A. k. c., fol. 208, il est parlé des Câkyas qui s'étaient enfuis de Virûdhaka pour aller dans la forêt.

solitaires, ainsi que nous en trouvons encore dans le Béhar, mais des temples majestueux. Dans les temples et les stûpas les sculptures ne racontent pas seulement des légendes sur la vie du Sage de la tribu des Çâkyas, mais elles nous retracent encore la vie terrestre du Sauveur, comme par exemple à Bharhut. Le gardien de la doctrine, ce n'est plus la communauté des fils des Çâkyas, mais le sangha des quatre parties du monde, en d'autres termes, l'Église bouddhique universelle comprenant non seulement la confrérie mendiante locale, mais des saints et des thaumaturges de toutes les nations indiennes et de beaucoup d'autres. Les offrandes sont apportées à la communauté universelle dans le but de sauver le monde entier¹ et non dans la préoccupation égoïste d'un bien particulier.

La communauté bouddhique, qui apportait l'idée de communication entre tous les hommes, se trouva dans l'Inde occidentale, à la limite de deux mondes, face à face avec les gens de l'Occident qui venaient là uniquement en vue des richesses terrestres. Les conditions historiques et géographiques, au milieu desquelles commençait la vie nouvelle du sangha, devaient beaucoup favoriser les succès et le déve-

1. Voy. *Archæological Survey of W. I.*, vol. IV, Kuda inscriptions, n° 7, ou bien *ibidem*, vol. V, Kanherc inscriptions, n° 9, et comparez aussi ce qui est dit de la prière bouddhique dans C. s., f. 200 : कथित आर्यं नमेदे स तथागतचैत्ये वा तथागतविघ्ने वा पुष्टं वा धूपं वा गन्धं वा दद्नसर्वस-
ह्वाना दौशील्यदैर्गन्ध्यमलापनयाम तथागतशीलप्रतिलभाय च परिणामयति ॥

स पूष्पचक्रत्रारोपयन् मर्वसह्वानां सर्वज्ञेशयपदिद्वयिगमाय परिणामयति । स वि-
क्षणं प्राविश्वेवच्छित्तमुत्पादयति । सर्वसह्वानिवार्णपरं प्रविशयेयं । स निष्क्रमन्वेत्वच्छित्तमु-
त्पादयति । सर्वसह्वां संसारचारकाविज्ञानयेयं । स लयनदागमुद्भाष्यवेवच्छित्तमुत्पादय-
ति । सर्वसह्वानां लोकोत्तरेण ज्ञानेन निर्वाणसुगतिद्वारमुहुर्येयं । · · · · · समिपी-
दवेवच्छित्तमुत्पादयति । सर्वसह्वां वोधिमएडे नियादयेयं । स इतिषेन पार्श्वेन शय्यां क
ल्पयन्वेवच्छित्तमुत्पादयति । सर्वसह्वानेवपरिणामयेयं । · · · · · सर्वां कायावस्थां सर्वस-
ह्वानित्सुखाय परिणामयति । तथागतचैत्यं वन्दमान एवच्छित्तगुत्पादयति । सर्वसह्वा वन्द-
नीया भवतु सदेवकस्य लोकस्येति ॥

loppement de cet esprit de prosélytisme volontaire ou involontaire et inconscient qui distingua le bouddhisme dès l'antiquité.

Les rapports des contrées occidentales avec l'Inde commencèrent longtemps avant l'apparition du bouddhisme dans l'Inde centrale et dans le pays des Mahrattes. Depuis l'époque des Phéniciens qui y allaient pour chercher de l'or et en rapportaient aussi des dents d'éléphant, des singes, des paons, des pierres précieuses, la richesse de l'Inde était devenue proverbiale en Occident. L'histoire du commerce de l'Inde avec le monde occidental est instructive sous plus d'un rapport. La route des relations commerciales, nous avons des raisons de le penser, servit à échanger, entre l'Orient et l'Occident, non seulement les richesses naturelles, mais encore les acquisitions de l'intelligence.

Vers l'époque où le bouddhisme commençait à prospérer dans l'Inde occidentale, le commerce du monde était entre les mains de Rome et parmi les ports de l'Inde on remarquait surtout Barygaza ou Bharukaccha. Là affluaient de toutes parts les marchandises. Là arrivaient les vaisseaux venant de la mer Rouge, du golfe Persique et du golfe du Bengale. Remontant l'Indus, les navires chargés de marchandises pénétraient aussi à l'intérieur du pays ; par voie de terre, du Nord-Ouest, arrivaient à Barygaza les marchandises de la Chine et des autres contrées de l'Asie Septentrionale. Elles suivaient très vraisemblablement deux chemins différents, mais qui passaient tous deux à proximité des sanctuaires bouddhiques. Elles venaient de l'Oxus à travers l'Hindou-kousch et le Pendjab ou bien traversaient les cols du Thibet pour aller à Pataliputra sur les rives du Gange et de là à Barygaza. D'autre part, des marchandises remontaient sur des navires l'Indus ou le Gange. Aux passes de l'Hindou-kousch on les chargeait sur des bêtes de somme, on les transportait encore par eau sur l'Oxus jusqu'à la Caspienne, et là les caravanes étaient déjà aux ports de l'Europe. On sait par Ptolémée com-

ment les caravanes romaines allaient en Chine : elles partaient des rives de l'Euphrate pour aller au Sud de la Caspienne en Bactriane. A Bactres se produisait un arrêt prolongé, les caravanes romaines se réunissaient à celles qui venaient de l'Inde, de là les marchandises poursuivaient leur route vers l'Orient jusqu'à Λιθινος πύργος, c'est-à-dire peut-être la Tasch Kurgane actuelle. Là avait lieu un nouvel arrêt : les marchands se mettaient d'accord avec les peuples à demi barbares à travers le territoire desquels passait désormais la route de la Chine. Du Khorassan à l'Oxus et au delà de Bactres, les marchands de la Perse suivaient la même route pour aller en Orient.

Dans l'Inde, sur les grandes routes, et bien entendu sur celle qui allait de Barygaza par Ujjayini au N.-O. vers les passes de l'Hindou-kousch étaient construits des caravansérails¹. Selon des témoignages très anciens, le roi lui-même avait construit dans la ville, devant son palais, une maison pour recevoir les étrangers. Ils y trouvaient à se reposer, à boire et à manger. Ces maisons n'étaient pas destinées exclusivement aux Brâhmañes, quoique peut-être ils y eussent droit à quelque préférence ; les portes en étaient ouvertes à tous les étrangers, et il va de soi que les moines bouddhistes aussi s'y établissaient. Les caravanes cheminaient lentement, avec de nombreux arrêts. Les marchands, dès qu'ils pénétraient dans le pays, avaient pleine liberté d'examiner la vie des habitants et ses singularités. Les marchandises s'achetaient sans doute surtout dans les ports, et c'est là qu'on les réunissait, mais il est vraisemblable que l'achat avait aussi lieu dans des foires² établies à des jours de fête dans divers lieux

1. Les caravansérails indiens nous sont connus non seulement par les voyageurs arabes, voy. REINACH, *Relations, etc.*, I, 134, mais encore par des monuments indigènes et même des inscriptions. Voy. *Ap. Dh. s.*, II, 10, 25, 4 et suiv.; *Dānamayūkha*, p. 134; *Dānarundrikā*, p. 45, 196, 198; *Nirṇayasindhu*, p. 411. Le *Prātimokṣa* parle d'āvasathas. Voy. *Prātimokṣa-sūtra*, p. 14, 88. Cf. *S. B. of the East*, vol. XIII, 38.

2. Les inscriptions d'Açoka en parlent. Voy. BUHLER dans *Z. D. M. G.*, XXXVII, 93.

sacrés. Tel marchand occidental pouvait facilement séjourner dans beaucoup de sanctuaires bouddhiques, regarder ces brillantes cérémonies que nous décrivent de nombreuses légendes et plus tard les voyageurs chinois ; tel autre pouvait assister à la fête du Vase sacré, le Graal des bouddhistes, voir l'objet sacré porté dans la procession sous un baldaquin brillant, écouter le récit des merveilles qu'il accomplissait¹ ; un autre pouvait par hasard tomber sur une autre solennité dans le temple de Karli, situé dans les montagnes, le plus élevé de l'Inde², un de ces temples dont la majestueuse beauté causa de l'attendrissement même à un pieux évêque anglican³. Enfin il pouvait facilement arriver que quelque marchand entrât aussi à Bharhut en un jour de fête, et il aurait alors vu s'attrouper autour du stûpa les fidèles portant des fleurs, les vapeurs parfumées s'élever, et il aurait entendu un chant nasal et un peu tristant résonner doucement auprès des divers autels. Des images le regardaient de tous côtés ; devant lui se déroulait dans les sculptures l'épopée la plus bigarrée et la plus variée, pleine de contrastes invraisemblables. Il avait devant ses yeux le ciel, la vie terrestre du Maître et une illustration abondante de l'épopée animale. Sur toute cette bigarre planait une idée : celle du Sauveur du monde sur les reliques périssables duquel avait été élevé le sanctuaire grandiose.

Quels récits curieux et intéressants il pouvait entendre en regardant les sculptures sous la conduite de quelque guide instruit ! Les textes bouddhiques indiquent nettement qu'il existait dans les monastères des fonctionnaires spéciaux dont la charge était d'expliquer aux laïques la signification des images⁴. Sur un bas-relief est représentée l'histoire du roi des

1. La description de la fête du Vase et de la procession solennelle se trouve dans la *Rasurâhînî*. Voy. appendice A.

2. C'est ainsi qu'il est désigné dans l'inscription placée à la porte d'entrée. Voy. *Archæological Survey of W. I.*, vol. IV, p. 90, pl. XLVII.

3. Reginald Heber, *Narrative of a Journey*, etc., vol. III, p. 98.

4. *Dîryâvalâna*. Voy. une communication du prof. Cowell dans l'ouvrage de MAINE, *Early Law and Custom*, p. 50.

flamants qui cherchait un époux pour sa fille. La gent empumée se réunit chez lui et entre autres le paon au brillant plumage. Le paon plut à la fille du roi qui le choisit comme époux. Mais le mariage n'eut pas lieu : le paon imagina de se montrer dans toute sa splendeur, déploya ses plumes et se mit à danser devant celle que le père lui destinait ; en se tournant avec gaucherie, le fiancé blessa les sentiments de convenance de son futur beau-père et le roi des flamants repoussa le paon aux couleurs éclatantes :

« Ton chant est doux, ton dos brillant, ton cou resplendit des couleurs du beryl et tes plumes ont une aune de long, mais pour ta danse je ne te donnerai pas ma fille¹. »

Presque à côté de cette sculpture, une autre nous représente un coq perché sur un arbre et en bas un chat : assis au pied de l'arbre il lève la tête vers le coq, comme s'il lui parlait. Sous les yeux du spectateur est retracé le dialogue du chat et du coq. Le chat flatte et cherche à séduire le coq ; il dit :

« Oiseau à la crête saillante, couvert de plumes bigarrées, descends de la branche : je serai ton épouse désintéressée. »

A cela le coq répond : « Ma belle, vois donc que tu as quatre pieds et moi, chère, seulement deux. Les quadrupèdes et les oiseaux ne s'unissent pas, j'en chercherai quelque autre. »

Mais le chat ne renonce pas à son projet.

« Je serai ta virginale épouse aux gracieuses paroles, je te parlerai doucement, prends-moi pour faire (non le mal, mais) le bien. Si tu veux, appelle-moi ton esclave. »

Le coq ne se rend pas pour cela : « Tu manges des oiseaux, dit-il à l'aimable personne, buveuse de sang, voleuse, tu déchires les volailles. ce n'est pas pour faire le bien que tu me désires comme époux². »

En voyant ces illustrations de contes et de fables et d'autres semblables, il est tout naturel de se demander comment et

1. *Bharhut Stūpa*, pl. xxvii. Voy. le texte du récit dans FAUSBÖLL, *Jātakas*, I, p. 207.

2. *Kukkuṭa-jātakam*, VI, 1, 8. Le texte n'a pas encore été édité par FAUSBÖLL.

pourquoi elles se trouvaient là dans un lieu de prières. Que renfermaient-elles d'édifiant et à quel titre méritaient-elles d'orner un édifice élevé au-dessus d'un objet sacré ?

Effectivement que pouvaient dire au sentiment religieux, quelle action pouvaient exercer sur lui ces sculptures sur l'une desquelles un paon danse les plumes éployées, tandis que sur l'autre un chat cherche par ruse à dévorer un coq ?

Pour le bouddhiste croyant la signification religieuse de ces deux contes ne tenait pas seulement à leur sujet, au caractère particulièrement édifiant qu'il reconnaissait aux paroles raisonnables du coq obstiné ou du sage roi des flamants, mais surtout à ce que, sous les traits du coq, le bas-relief représentait le Bouddha lui-même agissant. On le retrouve dans l'image du flamant raisonnable et prévoyant. Ces bas-reliefs servent d'illustration non pas seulement à des contes et à des fables, mais à des jātakas, c'est-à-dire à des récits sacrés sur les renaissances du Bouddha, à des épisodes d'une histoire sacrée aux yeux du bouddhiste. Des illustrations à ce qui, selon nos idées, n'est qu'une fable ou un conte trouveront leur place dans le sanctuaire de Bharhut, non à cause du caractère édifiant des récits auxquels elles se rapportaient, mais parce que, déjà avant l'érrection du stūpa, ces récits étaient considérés parmi les croyants comme des récits sacrés, comme des épisodes d'une longue histoire de l'existence sans commencement du Bouddha.

Dans ces bas-reliefs qui illustrent de nombreux récits, conservés jusqu'à nos jours dans la littérature orale de beaucoup de peuples d'Asie et d'Europe, sont exposées toutes les péripéties de l'existence sans commencement d'un seul de ces nombreux Bouddhas, qui, selon les idées des bouddhistes, parurent à diverses époques pour racheter tous les êtres du monde, autrement dit du sansara, du cercle ou de la révolution de la vie.

La même idée dogmatique sur l'existence du Bouddha est confirmée non seulement par les images qui représentent des

jātakas, mais aussi par beaucoup d'autres encore plus importantes. Nous avons mentionné ci-dessus les jātakas parce qu'il serait difficile autrement d'expliquer la présence de ces sculptures dans un lieu de prières; et d'autre part les sculptures avec jātakas sont la preuve la plus convaincante de l'existence du dogme bouddhique de la vie sans commencement du Rédempleur.

Dans le sanctuaire de Bharhut et aussi dans d'autres, répandus sur les grandes routes ou dans leur voisinage, ce n'était pas évidemment les marchands qui entraient surtout; ils s'y présentaient ou par hasard, ou même uniquement lorsque les demeures saintes étaient placées aux environs de marchés importants.

Les inscriptions que portent quelques images à Bharhut montrent très clairement que les croyants de la localité ne furent pas les seuls à construire et à orner le stūpa. Des personnes vinrent des régions lointaines de l'Inde apporter des offrandes. De Pātaliputra, de Kausāmbī, de Vedita, des dons furent apportés au saint lieu¹. A Sañci, une localité très voisine de Bharhut, où se trouve aussi un sanctuaire bouddhique analogue et selon toute vraisemblance contemporain, ont été conservées en plus grand nombre des inscriptions indiquant l'habitude de visiter les lieux saints : des étrangers venus du fond des contrées du Nord, des régions de l'Hindoukousch, du Sud, de Paitan, y apportaient leurs offrandes². Les visites aux lieux saints étaient faites par les religieux et par les laïques, les uns et les autres y allaient prier et porter leurs dons. Dans toute l'Inde, encore de nos jours, errent de sanctuaire en sanctuaire des troupes de fidèles.

Les voyageurs anciens et modernes parlent de leurs rencontres avec des pèlerins indiens, non seulement dans l'Inde, mais aussi dans des pays déserts de l'Asie centrale. Wood, dans son voyage aux sources de l'Oxus, vit un fakir indien

1. *The Bharhut Stūpa*, inscript. 69, 73, 100; 22; 53, 1. 4.

2. *The Bhilsa Topes*, inscript. de Sañci, 11, 12; 55-59; 66-68; 68, 70, 73; 76-7; 144, 149; 15, 81; 145.

qui se dirigeait vers Vahan. Mal couvert d'une peau de tigre, l'ascète allait par une route déserte à des endroits non moins déserts, partout on le recevait comme l'hôte le plus désiré. Dans des repaires où personne excepté lui ne se risquait à pénétrer, il se présentait comme un porteur de nouvelles. Un autre voyageur moderne, Gardiner, rencontra sur les frontières du Badakschan trois ascètes indiens qui revenaient des steppes kirghisses. Ils y avaient été du Kashmir, avaient séjourné dans le Baltistan et à Gilgit. Les fakirs ou gosains indiens se montrent très souvent et en grand nombre à Sinina, sur la frontière chinoise. Ces personnages à l'aspect religieux s'y présentent en qualité de revendeurs. Leur modestie, leur auréole de sainteté et d'ascétisme rigoureux, leurs récits sur les contrées lointaines et les difficultés du voyage ouvrent devant eux toutes les portes. Partout, ils sont des hôtes souhaités. Beaucoup d'entre eux ne sont mendians qu'en apparence et possèdent souvent des marchandises de grande valeur, mais peu volumineuses.

Les voyageurs et géographes arabes anciens parlent aussi d'aseètes errants dans l'Inde. Ceux-ci étonnèrent les voyageurs par leur aspect étrange et mal soigné, par leur prétenue puissance magique. Ibn Khordadbe affirme qu'il existe dans l'Inde une classe d'enchanteurs qui accomplissent tous les prodiges possibles ; ils évoquent des apparitions, guérissent des maladies, changent le temps ; ces hommes se vantent de pouvoir s'élever sous un nuage et se changer en dragons.

Les Indiens eux-mêmes racontent encore plus de merveilles de leurs saints personnages errants, qui, non seulement volaient eux-mêmes dans les airs, mais pouvaient encore ordonner à des objets inanimés de s'élever et de se maintenir dans l'espace aérien ; ils savaient faire de l'or, se loger en des corps étrangers, ébranler d'un mot les édifices, rechercher les trésors, etc.¹.

1. Une courte description des thaumaturges jainas se trouve dans l'*Ācarapradīpa*, f. 48. On y parle du pouvoir de s'introduire dans un corps

Les pèlerinages s'étaient développés dans l'Inde dès une antiquité reculée.

Les moines peut-être voyageaient plus que les croyants laïques; cet acte pouvait avoir pour eux un sens spécial et élevé. Le moine se mettait en route pour annoncer au peuple les vérités sacrées ou pour prier; le laïque surtout pour prier; bien que selon les idées bouddhiques prier dans un stûpa ou dans un temple ne signifiât pas encore demander un bien exclusivement pour soi; le fidèle qui apportait ses offrandes ou s'inclinait devant les choses saintes, pouvait prier pour le salut de tous les hommes, c'est-à-dire, selon l'expression bouddhique, pour l'acquisition par tous les hommes de la connaissance universelle. Les souverains indiens, reconnaissant en quelque sorte toute l'importance des actes religieux, établirent pour les mendians et les voyageurs quelques soulagements dans leurs déplacements: ce n'est pas pour eux seuls qu'Açoka le Grand traça des routes et borda les chemins d'arbres ou creusa près d'eux des puits¹; c'était en vue de l'utilité générale que la propreté des routes, leurs arbres

étranger: parakāyapravēgādividyā, on y enumère aussi divers siddhas.

Sur la force de la malédiction et l'obrancement des colonnes du palais, on raconte ce qui suit:

क्षापि पुरे सदृष्टा माधी राजा धृता । सद्गुण बहूक्तेऽपि न मुक्ता । ततो मत्वमिद्देहं नृपा-
ङ्गणे स्तम्भा अभिमव्य खे नीताः खट्खट्ति । प्रासादस्तम्भा अपि कम्पितास्ततो भातेन
राजा सा मुक्ता ।

Plus loin, on mentionne des siddhas capables de faire de l'or. Cf. là-dessus A. I. c., fol. 61. — Sur l'élévation en l'air d'objets inanimés, les jamas racontent le miracle suivant accompli par un saint moderne :

योगिनोपुरपातसाहृष्टोरोजमूरत्राणि राजे श्रीतिनशासनप्रभावकः श्रीतिनप्रभमूरिर-
भूतस्य चमत्काराः कियतोऽपि लिख्यते ॥ यथा ॥ पातसाहृष्टायामेकेन मुह्याणकेन दो-
षी निराधाराकाशे रक्षिता । सुरत्राणेन श्रीतिनप्रभमूरीणा समुखं विलोक्तं । मूरिणा
रक्षोक्तेन टोपिकाहृत्याधः पातिता । रक्षोक्तेन तत्र स्थापितं । मुह्याणकेन बङ्कृते
अपि न पवात । पश्चात्मूरिणा हृत्यमूर्धीकृत्य गृहीतं । द्वितीयदीने वारिभृते घट शाकाशे
रक्षितः । मुरत्राणेन समुखं विलोकितं । मूरिणा पाषाणेनाहृत्य कपलानि भूमौ पातितानि
। पानोयं निराधारमेव स्थितं ॥ महाप्रभावना बज्जे शासने ॥ (fol. 7 verso.)

1. CUNNINGHAM, *Corpus*, etc., 67 (ed. III).

et leurs étangs, les ponts et les chaussées pour les piétons étaient protégés par des ordonnances sévères¹. Mais le législateur qui établissait que rien ne serait réclamé au moine voyageur dans les passages royaux² avait évidemment dû, en faisant cette exception, envisager avec respect la coutume des visites aux saints lieux.

Le moine bouddhiste était *anāgariyo*, c'est-à-dire sans maison ; il abandonnait sa maison et toutes les affaires de la vie pour être sans maison, il allait de la maison hors de la maison, d'où la désignation de la prise d'habit par le terme *pabajjā*, c'est-à-dire sortie (de la maison).

Le religieux qui avait abandonné le monde avec ses affaires et ses inquiétudes ne devait cependant pas interrompre ses rapports avec les hommes, il lui incombaît un grand devoir : enseigner au peuple la vérité. Dans son canon sacré on lisait ces mots : « Habitez les montagnes et les forêts à découvert, annonçant sans cesse au monde ma loi sainte³. » Il lui fallait vivre en des endroits d'où le verbe prophétique pût parvenir aux oreilles des hommes.

Mais le Bouddha avait aussi révélé autre chose à ses disciples, il leur avait dit : « Allez aux hommes pour leur profit et leur bien, ayez de la compassion pour le monde, enseignez la loi, prêchez la sagesse parfaite. » « N'allez pas deux à deux sur une même route, » leur avait-il dit aussi, c'est-à-dire allez de divers côtés, annoncez partout la vérité⁴. A celui qui mourrait en route vers un lieu saint on promettait après sa mort une demeure céleste⁵.

Les légendes et les prescriptions du Vinaya montrent clairement que les voyages étaient une coutume des moines bouddhistes. Le grand Docteur lui-même passa la plus grande partie de sa vie voyagant d'un endroit à un autre.

La communauté des croyants a conservé des détails légen-

1. *Manu*, IX, 219, 251-253, 285, 289; *Mitākṣarā*, 301, 336

2. *Manu*, VIII, 407; *Mitākṣarā*, 321

3. *Prātimokṣa sūtra*, p. x, citation tirée du *Buddharāmsa*.

4. *Mahārāyga*, I, 11, 1, p. 21.

5. *Mahāparinibbānasutta*, p. 51.

daires sur cette expédition victorieuse du grand Docteur. Dans les relations enthousiastes du voyage triomphal et des prédications de Çākyamuni on dit que, partout où il se montrait, les rois et le peuple, les riches et les pauvres se hâtaient pour recevoir sa parole. Partout on lui faisait un accueil magnifique et joyeux. Le droit de le recevoir, lui et ses disciples, s'achetait à prix d'or. Le grand Docteur s'approchait de la ville de Vaiçāli¹. La nouvelle s'en répandit dans la ville, un cortège magnifique des grands de Vaiçāli vint à la rencontre du Seigneur; l'éclat du cortège surprit l'ascète : « Que celui d'entre vous, ô mendians, qui n'a pas vu les dieux Tāvatinsa regarde le cortège des Licchavis. » Mais le magnifique cortège des grands avait été précédé par un autre ; avant eux la riche courtisane Ambapāli avait réussi à inviter à sa table les ascètes voyageurs. Les grands de la ville l'apprirent : « Cède-nous cette table pour cent mille pièces, » dirent-ils à la courtisane Ambapāli. Celle-ci, pleine de joie, répondit qu'elle ne céderait pas son droit pour la ville entière de Vaiçāli, et le grand aseète qui prêchait la sagesse parfaite mangea chez la courtisane.

Toutes les relations des voyages de moines, cependant, n'ont pas un caractère uniforme, ils ne recevaient pas toujours et partout un accueil qui put servir de thème à des ornements ultérieurs. Mendiant, nu, le moine errant pouvait facilement être en butte à divers outrages au milieu d'hommes non croyants ou sectateurs d'une autre doctrine ; il pouvait même s'attirer ces outrages par sa faute. Dans les récits des voyages de Mahāvira, fondateur du jainisme et contemporain de Çākyamuni, on trouve des épisodes très caractéristiques. La question de savoir si ces épisodes constituent des traits historiques de la vie de Mahāvira doit être jusqu'ici écartée et laissée sans réponse, mais il est hors de doute que dans ces récits sont rapportés des faits directement pris dans la vie de chaque jour, qu'on y représente des traits d'après nature, et c'est de là qu'ils tirent leur importance quand il s'agit de caractériser

1. *Mahāparinibbānasutta*, p. 19 et suiv.

les ascètes voyageurs qui dans les récits des jainas sont appelés « hommes de bien » (*sādhu*). Les récits des aventures de Mahāvira et de son disciple Goçāla¹ se distinguent par leur naïveté et leur vérité vivante. Devant le lecteur passent deux figures différentes et présentant toutes deux un type de voyageur nu, d'homme de bien. Mais l'un est ascète par vocation, il enseigne et sert une idée, tandis que l'autre s'est dépouillé et a suivi son maître parce qu'une semblable existence lui a paru facile ; entré dans la voie des austérités, il est resté glouton et bouffon. Goçāla vit que l'on recevait magnifiquement Mahāvira et il dit : « Je vais me faire disciple du Seigneur. » L'ascète consentit en silence et ils se mirent à marcher tous deux par les routes et à traverser les bourgs ; ils arrivent dans un village et vont dans des maisons différentes. Une servante offrit à Goçāla du riz bouilli froid, il n'en prit pas. L'hôte voyant cela se fâcha et dit à l'esclave : « Jette-lui le riz à la tête. » Elle fit ce qu'on lui ordonnait, Goçāla se mit en colère et proféra une malédiction : « Si mon maître possède la flamme des austérités, que cette maison soit consumée ! » Et la maison fut consumée.

Les ascètes allèrent de là dans la ville de Campa et s'arrêtèrent dans une maison vide. A peine y étaient-ils installés, qu'il y arriva un couple amoureux : « S'il y a ici un Çramana

1. *Goçāla* est aussi connu par des sources bouddhiques. यथा अन्यतीर्था घणभाषत इति । अन्यतीर्था मस्करिप्रभृतयः । यथोक्तं निर्यन्वशास्त्रे । शट्टि भद्र-तज्जो दर्शयति । मायावी गौतम इति । तथा भगवत्तमेवोदिश्यान्यत्रोक्तं । कल्पशतस्या-त्मपरेवंविधो लोके मायावी प्राडुर्भूय मायथा लोकं भन्तपतीति । उपजीवतीत्यर्थः ॥

A. k. c., fol. 132.

L'*Āracyatalayhurṛti*, fol. 56, raconte ce qui suit sur son origine : तदा च महिलनामा मद्वस्तदार्या सुभद्रा गुर्विणी शश्वणविषये गोबङ्गलब्राह्मणास्य गो-शालायां प्रसूता । तत्पुत्रस्य गौर्यं गोशल इति नामाभूत् । स च प्रवद्धो ऽधीतमद्विव्य-शित्रफलकपाणिरेकाको हिएउमानो रानगै ह्यत्र प्रभुरस्ति तत्रैवागत्य वर्धावासं क्र-स्यौ । तत्र च मासत्तपणपारणके ऽत्तर्विजयस्य गृहे वियुलेन भोक्तनविधिना प्रभुः प्रति-लोभितः ॥ यद्य दिव्यानि प्राडुर्भूतानि तदा । गोशालसत्त्रागत्य तदृष्टा प्रभोऽशिष्यो ऽहमित्यूचे । स्वामी मौनेनास्थात् ॥

ou n'importe qui, qu'il le dise, » dit celui qui venait pour le rendez-vous amoureux. Les hommes de bien se turent tous deux. Mais lorsque le couple amoureux sortit de la maison, Goçāla éclata de rire, ce qui lui valut des coups. Goçāla dit alors à son maître : « On me frappe et tu ne protèges pas ton serviteur. — C'est par ta faute qu'on te frappe : tu ne retiens pas ta bouche, » répondit le maître. A un endroit, les voyageurs tombent sur une fête d'hérétiques, c'est-à-dire d'ascètes d'une autre confession que la leur. Il faisait une grande pluie, Goçāla se cacha dans le temple; les hérétiques vinrent avec leurs femmes et se mirent à chanter et à jouer. Goçāla ne se retint pas et commença à railler les hérétiques : « Ah ! ah ! voilà les vœux des hérétiques. » On le chassa du temple, mais cependant dehors il faisait froid; Goçāla n'y tint pas et se mit à pleurer, on eut pitié de lui et on le ramena; il recommença ses railleries et de nouveau on le mit dehors à la pluie et au froid ».

1. *Āraṇyakalaghurītti*, f. 57. ततः प्रुभर्वाक्षणग्रामे गतः । तत्र नन्दोपनन्दौ धातरौ । एवः पाटको नन्दस्य द्वितीय उपनन्दस्य तत्र प्रभुनन्दयांके नन्दगृहे प्रविष्टे होपान्नेन प्रतिलोभितः । गोशालाशोपनन्दगृहे तत्र दस्या शीतः कूर आनीतः स तं नाप्रहीत् । उपनन्देनांकं मस्तके द्विपैतमेतस्य तपादिसः । ततो गोशालः कुपितः शपितवान् । यद्यस्ति मम गुरोत्पत्तेवस्तरस्य गृहे दृश्यतां पाभूदग्वतो मादात्मद्यानिरित्यासन्वयतरैस्तद्वृहं दग्धं । ······ द्वितीयादिमातिकपाठाणकं चम्पाया वाहिः कृवा कालाय संनिवेशं गतः । तत्र स्वामी शून्यागारे प्रतिमया स्थितः । गोशालोऽपि तद्वारदेशे स्थितः । तत्र सिंहो नाम यामकूटे विशुभूत्या गोष्ठीरास्या सहृ तच्छून्यागारं प्रविष्टः । उवाच च यद्यन्न अमणादि: कोऽव्यास्ति स कथयन् ॥ वेनाक्षमन्यत्र यामि । स्वामी मौनेनास्थादेशालोऽपि तपीवच । तपोद्य कृतार्थयोर्निर्गच्छत्तोर्मधिल्ला गोशालेन स्पृष्टा ॥ तपोक्तमत्रास्ति क-श्चित् । तेन वलिवा गोशालः कुटितः । घत्र प्रभुः । पात्रालंके संनिवेशे गतस्तत्रापि शून्यागारे स्थितः । गोशालोऽपि तैवैव तत्रापि स्कन्दनामा यामकूटे दत्तिलिङ्कया निब्रदास्या सहृ तपीव शून्यागारमागतः । तपैव पृष्ठं तपैव मौनेन स्थितौ निर्गच्छतोश्च त-पोर्द्धसितं गोशालेन । तपैव कुटितः । गोशालः प्रभुं स्माह । अहं कुबै यूपं सैकमपि मां न रक्षीय । सिद्धार्थेनोक्तं स्वदायेण हृन्यसे किमिति तुण्ड न रक्षासे ॥ ······ तत्र द-रिक्षस्थविरा: पाषएडस्या: सस्त्रीकाः सारभाः । तपाटकमध्येवकुले प्रभुः प्रतिमया स्थितः । तदा सशोकर्वर्षं शीतं पतति । पाषएडनां चोत्सत्रो वतते । ततस्ते सस्त्रीका मि-लिता गायत्रि वाद्यति ॥ ततो गोशालोऽहो पाषएडत्रतमिति तानुपहसुति । ततस्तैः स निःसारितः । शीतेन क्रन्दयन्दया मध्ये आनीतः । पुनरपि हृसन् निःसारितः पुनरानीतः ॥

A l'origine les ascètes allèrent par les villes et les bourgs parce qu'ils n'avaient pas de demeure fixe : celui qui avait abandonné sa maison subsistait d'aumônes, d'offrandes bienveillantes et errait pour vivre. Mais plus tard, lorsqu'il y eut des monastères, des stûpas sacrés et de saintes reliques ; lorsque la communauté du sangha eut pris son entier développement, les mêmes mendians ou bhikshus se mirent à aller de sanctuaire en sanctuaire pour prier et apporter des offrandes.

Le bhikshu d'alors recueillait aussi les aumônes, se nourrissait de dons bienveillants, mais en même temps il était membre du sangha, il avait droit aux biens que possédait la communauté. Le sangha, selon un point de vue très répandu parmi les bouddhistes, était un dans les quatre parties du monde, il était « universel » et c'était à la « communauté universelle » que les croyants faisaient des offrandes, on construisait des habitations souterraines et on les donnait « à la communauté des quatre régions du monde présent et futur ». Analogue est le sens de plusieurs prescriptions du Vinaya¹ : le monastère avec tous ses biens appartenait au sangha unique : sa propriété ne pouvait être aliénée en faveur d'un membre quelconque en particulier, et c'est pourquoi tout moine qui arrivait avait le droit de jouir des biens du monastère. Selon les prescriptions de ce même Vinaya, le moine qui arrivait dans un monastère étranger devait y trouver un accueil empressé et tout ce qui lui était nécessaire pour la vie habituelle : on allait à la rencontre de l'ancien, on lui tenait prête une cellule, une couche, de l'eau pour boire et pour laver ses pieds ; on lui enseignait les usages du monastère, le moment où il fallait sortir pour recueillir les aumônes, celui où l'on rentrait, les endroits où il fallait fréquenter, où se trouvaient les familles croyantes, etc., en un mot du pre-

1. Voy. les inscriptions singhalaises dans GOLDSCHMIDT, *Ind. Antiquary*, vol. VII, 119.

2. *Cullaragga*, VI, 15, p. 170.

mier jour il se trouvait chez lui dans le monastère¹. Un jeune moine était reçu avec moins de respect, mais avec le même empressement.

Avec de telles facilités, on le comprend aisément, la coutume des visites aux lieux saints se conserva dans l'Inde tant qu'y vécut le bouddhisme. Les moines bouddhiques erraient d'un bout du pays à l'autre, de sanctuaire en sanctuaire, absolument comme aujourd'hui dans toute l'Inde voyagent les fakirs de diverses appellations et confessions. Il passait aussi par les monastères des ascètes rigoureux, des gens qui dans une exaltation naïve s'imaginaient posséder des puissances surnaturelles, ou se donnaient comme jouissant de facultés surhumaines²; de sanctuaire en sanctuaire erraient et l'ascète et ce mendiant dont un satirique du temps disait : « Il est le premier à table, il est à la queue à l'heure de la prière..... A la cuisine, pour adoucir le cuisinier, c'est un orateur, etc., ce moine qui connaît les naissances et les morts, qui sait de qui on honore la mémoire dans la maison... le moine qui dans ses voyages, a cent consolations³. »

Les ascètes, les magiciens, les colporteurs de nouvelles, toute cette confrérie voyageuse contribuait grandement à transporter et à répandre les idées de son milieu et de son pays, ils étaient les semeurs en partie inconscients de grandes idées dans les endroits perdus et dans les lointaines contrées où les entraînaient l'exaltation religieuse, la passion des voyages et l'esprit d'aventures. Ils voyagaient déjà à cette époque éloignée à laquelle on rapporte le commencement de l'érection du stûpa de Bharlut, non seulement dans l'Inde, mais encore vraisemblablement dans les pays limitrophes. Il y a des indications précises et des témoignages sur ce fait qu'à une époque plus récente, c'est-à-dire peut-être à partir du

1. *Cullavagga*, VIII, 2, 2-3.

2. Ce qui était cependant considéré comme le péché grave dit Pârâjika, péché qui, selon le *Prâtiniwâsa*, entraînait l'excommunication.

3. *Çârrigadharapadukhati*, II3.

II^e siècle de l'ère chrétienne¹, les moines voyageurs indiens allèrent dans le Khotan et en Chine. La vallée de Kabul était à cette époque déjà parsemée de monastères bouddhiques en relations continues avec la communauté indienne. Les Chinois ont conservé le souvenir de moines bouddhiques venus à la cour avec des présents : ils vinrent en Chine avec des coupes précieuses en cristal, des parfums, des talismans inestimables, des reliques, de l'élixir d'immortalité. Des sceaux de provenance indienne avec des signes mystérieux incontestablement bouddhiques ont été trouvés à Kandahar².

A l'époque à laquelle se rapporte le commencement de la construction du stûpa de Bharhut, et en général avant notre ère, le bouddhisme certainement n'était pas répandu dans toutes les contrées où on le trouve après la domination dans l'Inde des Indo-scythes, ses grands protecteurs, qui forcèrent au témoignage de Matuanlin leur peuple entier à confesser cette religion ; ils prescrivirent à leurs sujets de ne pas tuer d'êtres vivants, de ne pas boire de vin, etc.³.

Le stûpa de Bharhut, et aussi beaucoup des sanctuaires qui l'avoisinent, furent construits, selon toute vraisemblance, avant l'apparition des Indo-scythes dans l'Inde.

Où allaient à cette époque les voyageurs bouddhistes ?

Les bouddhistes avaient beaucoup de lieux saints. Aux diverses époques ce ne furent pas les mêmes qui jouirent d'une réputation prépondérante dans la communauté : il y avait des lieux qui étaient sacrés parce que la tradition y attachait quelque fait de la vie terrestre du Bouddha ; dans d'autres étaient conservées de saintes reliques du grand Fondateur ; il y avait aussi beaucoup d'autres stûpas. On trouvait des sanctuaires dans l'Inde et hors de l'Inde. Une des plus anciennes traditions bouddhiques témoigne que déjà sous

1. *Chinese Acc. of India*, p. 65 et suiv.

2. *Jour. of A.s. Soc. of Bengal*, 1840, p. 98 et suiv.

3. *Chinese Acc. of India*, 63.

Açoka le Grand quelques-unes des contrées étrangères à l'Inde avaient reçu la lumière; la conversion de pays non aryens est aussi mentionnée par le récit jaina relatif au même prince et à son fils. En se fondant sur les renseignements fournis par les auteurs chinois et classiques on est porté à croire que la tradition bouddhique et jaina a conservé un témoignage très voisin de la vérité. Selon les renseignements chinois, en 122 av. J.-C., le bouddhisme existait dans les pays à l'O. du Yarkand, et Alexandre Polyhistor affirme que les Σαραντῖοι, c'est-à-dire les Çramanas ou ascètes bouddhistes étaient répandus parmi les Bactriens et les Perses¹.

Mais les traces du bouddhisme dans ces contrées sont déjà visibles à une époque plus ancienne. Les monnaies d'Agathocle nous ont conservé des symboles incontestablement bouddhiques² et Ménandre représente sur les siennes une roue, c'est-à-dire le symbole indien du souverain maître du monde ou Cakravartin³, quelques érudits ont même soup-

1. LASSEN, *Ind. Alterthumskunde*, II, 1091; III, 355.

2. CUNNINGHAM, *Numismatic Chronicle*, N. S., vol. VIII, p. 282. *Obr. Tree in a square railed enclosure. Legend below, in Arian Pali characters, Huduja same lord of the Indians. Rev. A peculiar symbol common on Indian Buddhist coins, which is generally supposed to represent a Chaitya or Buddhist Stupa. The symbol on this coin, which is perhaps the earliest representation that we possess, is almost certainly intended for a Buddhist Stupa, or it is surmounted by a crescent with the horns pointed downwards, which I take for the umbrella that usually crowns the Buddhist edifice. Legend below, in Arian Pali characters, Akāshabhanusaya of Agathokles. Reproduction ibid., pl x, fig 10.* La lecture de Cunningham, *Huduja sumi*, est complètement invraisemblable, son explication mérite moins de confiance encore. Cf. THOMAS, *Marble's Numismata Orientalia*, part I, p. 59 rem. The reverse bears the conventional sacred tree, with the title *Maha raja* strangely distorted into *Hi rugosa*, me or *He rugosa*, me. Cf. LASSEN, II, 309, SALLET, p. 39 taf. II, 3.

3. CUNNINGHAM dans *Numismatic Chronicle*, N. S., vol. X, p. 220. The coins of Menander are more numerous than those of any other Greek prince of the East. Sur l'une de ses monnaies (voy. *ibid.*, plate XII, fig. 13), est représentée une roue. L'auteur fait cette remarque : I believe it to have been the symbol of *Chakravarti Raja* or supreme Ruler, a title which was applied to all great earthly monarchs, as to Buddha himself.. To Menander

çonné Ménandre d'avoir appartenu à la confession bouddhique : ils ont rapproché le nom même de Ménandre de celui de Milinda que l'on rencontre dans les livres pâlis. Reinaud qui a énoncé cette hypothèse renvoie¹ pour confirmer ses présomptions au récit dans lequel Plutarque nous montre les sujets asiatiques de Ménandre se faisant la guerre après sa mort pour posséder ses restes. A la mort du grand roi, il se passa, selon ce récit, la même chose qu'à celle du fondateur du bouddhisme : les peuples se disputèrent les reliques du saint exactement comme la dépouille mortelle du Cakravartin ou souverain du monde.

Ménandre, puissant souverain d'un vaste pays, prétendant à en juger par les symboles de ses monnaies à la domination universelle, a pu être traité par la population indienne d'alors tout à fait à la manière indienne, c'est-à-dire devenir l'objet d'un culte. Hiouen-Tsang parle du culte des reliques du Cakravartin dans l'Afghanistan d'alors. Beladori rapporte que les Indiens firent des images des conquérants arabes qui les avaient frappés par leur puissance et la grandeur de leurs exploits. On sait qu'à notre époque quelques généraux anglais et beaucoup de docteurs indigènes ont été considérés par les Indiens comme des saints ou même comme des dieux. L'adoration de Ménandre par les Indiens ne peut donc paraître invraisemblable.

Si le Bouddhisme existait en Bactriane déjà dans le

it was especially appropriate from the extent of his territory ; and the wheel on the coin was, therefore, perhaps intended to denote the extent of his rule, and probably also some acknowledgement of his leaning towards Buddhism. *Ibid.* Rem. On some coins from Taxila the wheel of eight spokes, with knob ornaments on the outside, forms the sole type of the obverse, just as it does on this coin of Menander. Description de la monnaie *ibid.*, p. 213. Cf. *Athena Antiqua*, pl. IV, fig. II. L'inscription grecque est ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ. L'inscr. p. son pâlie, Mañorâjaśa traduitasa Mingdrasa. Voy. aussi J. A. S. Sö., *et B. E. P.*, vol. V, p. 24, fl. II, 7. WEBER, *Indische Skizzen*, 80, 83.

1. *Mémoires de l'Ac. des Inscriptions*, XXIV, p. 259.

II^e siècle av. J.-C., il est hors de doute que les pèlerins indiens qui l'y avaient surtout apporté durent se montrer dans ces pays beaucoup plus tôt. Mais quelle était leur doctrine lorsqu'ils pénétrèrent dans la vallée de Kaboul et de l'Oxus ou dans les contrées littorales de l'Inde, en un mot dans les pays où, dans l'antiquité, s'effectuaient la rencontre et la communication du monde asiatique oriental avec l'Occident? La réponse à cette question nous est fournie en partie par le texte de l'inscription de Bairat examinée dans le chapitre précédent, et mieux encore par les bas-reliefs de Bharhut qui dessinent à nos yeux le développement du bouddhisme dans le II^e siècle av. J.-C.

APPENDICES AU CHAPITRE V

(Le Vase et quelques autres objets sacrés des bouddhistes.)

Appendice A.

LE SAINT VASE

Le vase à aumônes du fondateur du bouddhisme fut durant longtemps considéré comme un objet d'une grande sainteté. Les deux célèbres voyageurs chinois Fa-Hian¹ et Hiouen-Thsang² en parlent. Le premier le vit à Peschawer, le second raconte que de son temps il se trouvait en Perse, mais ne précise pas davantage en quel endroit. Actuellement les musulmans ont leur vase sacré à Kandahar³.

Sur les voyages du Graal bouddhique se sont conservées des légendes dont une partie nous est rapportée par Fa-Hian et une partie par d'autres textes⁴. Ce vase était d'origine céleste, il jouissait d'une propriété merveilleuse : il était inépuisable⁵.

Le vase à aumônes est un accessoire indispensable pour le moine bouddhiste : sans lui, il ne peut recevoir l'ordination. Parfois il est appelé le vaisseau du sage ou de la sainte doctrine⁶ et il est comme le symbole des désirs élevés du moine et de la pureté de sa vie. Le vase du Maître lui-même était d'origine merveilleuse et faisait des

1. BEAL, *Traces of Fa-Hian*, p. 36.

2. *Memoires*, II, 179.

3. LE MESSURIER, *Kandahar in 1879*, p. 240.

4. BEAL, *The Buddhist tripiṭaka*, p. 115; *Fa-Hian*, p. 161.

5. *Mahārājya*, p. 4.

6. Voy. *Kṛicasaṅgraha*, p. 244. Le vase y est appelé *r̥si bhājana* ou *çikṣabhaṇa*.

miracles¹, on comprend qu'aux yeux du bouddhiste croyant il devait être d'une grande sainteté. Il est mentionné parmi les saintes reliques laissées par le fondateur à ses fidèles².

La tradition connaît plusieurs de ces vases sacrés.

Dans le Dhātuvandanagāthā un patta (vase) est mentionné une fois à *Kurunagara*, une autre fois à *Mithilā*. Le Dhātuvansa nomme encore une troisième ville :

cīvaram pattadāṇḍam ea.
rajjarāyam apūjayum.

Dans l'extrait qui suit on trouvera la description de la fête du Saint-Vase. Le Pātramaha ou fête du Saint-Vase est aussi mentionné dans le Lalitavistara, p. 337.

kancanadeviyā vatthumhi ayam anupubbikathā.
jambudipe kira devaputtanagarāṇī nāma dassanīyaṇī ekaṇī naga-
raṇī ahosi. tasmiṇī samaye manussā yebhuyyena pattamahan nāma
pūjaṇī karonti bhagavato paribhuttpattāṇī gahetvā katānekāpūjā-
vidhānaṇī nāma ussavaṇī karonti taṇī pattamahan 'ti vuccati.

tasmiṇī samaye devaputtanagare rājā sabbaratanamayaṇī ratham
sabbalañkārehi alañkārāpetvā kumudapattavaṇṇe eattiro sindhave
yojetvā susikkhite sippācariyehi sattaratanaparinīpihitte asūtihatthe
vellagge satthunā paribhuttaṇī selamayaṇī pattaṇī muttājālamanī-
jālakadīhi alañkarītvā velaggam āropetvā velurathe īhapetvā nagara-
raṇī devanagarāṇī viya alañkarītvā dhajapatākādayo ussāpetvā
toruṇagghiyapantiyo ca puṇṇaghāṭadipamalādayo ca patiṇīhāpetvā
anekehi pūjāvidhānehi nagaraṇī padakkhiṇaṇī kārāpetvā nagara-
majjhe susajjūratananamāṇḍape pattadhātuṇī īhapetvā sattame

1. Sur le pouvoir miraculeux voy. Fa-Hian I. c. et Av. ç, où l'on raconte comment avec son vase seul le Bouddha remplit les mille vases de ses disciples : भगवान्पि स्वकात्पात्राद्विनुसहस्रस्य पात्रेषाहरं सङ्कमपति । पदा भग-
वतो विदितं पूर्णानि भिन्नुसहस्रस्य पात्राणि । तदा स्वपात्रं पूर्णमार्दिश्यते । ततो भिन्नुस-
हस्तपूर्णपात्रमर्थचन्द्राकरेण दर्शितवां ॥ देवताभिर्प्याकाशस्थामेः शब्दमुदीरितं ॥ पूर्णा-
नि भगवतो भिन्नुसहस्रस्य पात्राणीति ॥

2. Voy. le deuxième extrait.

divase mahādhammasavanaṇī kārāpesi tadā tasmiṇī tasmiṇī jana-pade bahumanussā ca devatā ca yakkharakkhasanāgasupaṇṇādayo ca manussavesene yebhuyyena taṇī samāgamaṇī otaranti evam acchariyaṇī taṇī pūjāvidhānaṇī ahosi.

tadā eko nāgarajā uttamarūpadharaṇī agatapubbapurisaṇī ekam kumārikam dhammaparisantare nisinnāṇī disvā tassā paṭibaddha-citto anekākārehi taṇī yācītvā tassā aladdhamano kujjhītvā nāsā-vātaṇī vissajjesi imaṇī māressāmīti taṇī tassā saddhābalena kiñci upaddavaṇī kātum samattho nāhosī athassā nāgo pādantato yāva sakalasarīraṇī bhogena veṭhetvā sīse phanaiṇī katvā bhayāpentō aṭṭhāsi anannavihitāya tāya dhammasavanabalaṇī anumattam pi dukkhaṇī nāhosī.

pabhātāya rattiyaṇī taṇī disvā manussā kim etan 'ti kāraṇam pucchiṇīsu sāpi tesaṇī kāraṇam kathetvā evaṇī saccakiriyam akāsi. tathā hi.

brahmačārī ahośāhaṇī
sanjātā idha mānuse |
tena saccena maṇī nāgo
khippam eva pamuñicatu ||
kāmāturaṇī nāgassa
n'okāsam akariṇī yato |
tena saccena maṇī nāgo
khippam eva pamuñicatu ||
visavātena khittassa
kupitassoragassāhaṇī |
akuddhā tena saccena
khippaṇī so maṇī pamuñicatu ||
saddhammaṇī suṇamānāhaṇī
garugāravabhattiyā |
assossiṇī tena saccena
khippaṇī nāgo pamuñicatu ||
akkharaiṇī vā padam vāpi
avināsetvā 'va ādito |
assossiṇī tena saccena
khippaṇī nāgo pamucañtū 'ti ||

saccakiriyāvasāne nāgarajā tassā ativapasanno bhogam viniveṭhetvā phanasataṇī māpetvā taṇī phanagabbhe nisidāpetvā bahūhi

nāgamānavakehi saddhim udakapūjam nāma pūjam akāsi tam
disvā bahū nagaravāsino acchariyabbhutajātā aṭṭharasakoṭidhanena
pūjam akaṇsu.

tathā hi.

natthi saddhāsamo loke
suhado sabbakāmado |
passathassā balaṇ saddhā
pūjent ‘evam̄ naroragā. ||
idha loke ca sā lattha
bhavabhogam̄ anappakam̄ |
tasmā saddhena kātabbaṇ
ratanattayagāravan̄ ’ti ||

ath’ evam̄ sā paṭiladdhamahāvibhavā yāva jīvam̄ komāriyabrahmacāri hutvā āyupariyosāne kālaṇi katvā tasmiṇi yeva nagare ranno aggamahesiyā kucchimhi paṭisandhiṇi gaṇhitvā dasamāsaccayena mātukucchito nikkhami nikkhantadivase panassā sakaladevaputtanagare ratanavassanī vassi tenassā kañcanadevī ti nāmaṇi kariṇsu samantāpāśadikā ahosi abhirūpā devaccharapaṭibhāgā mukhato uppalagandho vāyati sarirato candanagandho vāyati sakalasarirato bālasuriyo viya raiṇsiyo niccharanti ca tu ratanagabbhe padīpakiccaṇi nāma natthi sabbo gabbho sarirālokena ekobhāso hoti tassā rūpasampatti sakalajambudipe pākaṇā ahosi tato sakalajambudipavāsarājāno tassā atthāya pitu ranno paṇṇākārāni pahiniṇsu sā pana pañca kāme ananulittā pitaraṇi anujānāpetvā bhikkhunipassayaṇ gantvā pabbajitvā vipassanaṇ vadḍhetvā saha paṭisambhidahi arahattaiṇi pāpuniti.

sutvāna sādaravasena kumārik’ evam̄
dhammamhi silam amalaṇi paripālayanti
laddhāna ’nekavibhavam̄ vibhavam̄ payāta
mā bho pamajjatha sadā kusalappayoge ’ti.

kañcanadeviyā vatthuṇi catuttham̄.

Appendice B.**LES OBJETS SACRÉS DES BOUDDHISTES**

pacchā bahū manussā āgantvā mahākassapattherañ ca ānandattherañ ca upasaṅkamityā evam āhaṁsu bhante mayaṁ sarīradhātuyo na labhimhā amhākam sakkārakaraṇatthāya bhagavatā paribhuttaci-varadayo parikkhāre (detha) mayaṁ sakkarontā thā (?) labhis-sāmā 'ti.

therā tesam paṭisūṇitvā sabbaparikkhāre saṁvibhajīṁsu vajirā-nagaravāsino manussā vajiranagare muttāsikāya pattaṁ parikkhi-pitvā dhajaggam āropetvā sakkariṁsu venakacetiyagharam kārā-petvā koṭidhanake pallaṅke cīvaraṁ ṭhāpetvā sakkariṁsu.

pāṭaliputte kukkuṭārāme dhammakarake kāyabandhanañ ca pak-khipitvā tambamayapādapiṭharajatadhūpam suvaṇṇachattavibhū-sitam katvā sakkariṁsu.

aparante tunnanagare nisidanaṁ pakkhipitvā kālasilāyam pattha-ritvā kañcanathūpam indanilamayam chattālaṅkataṁ katvā sak-kariṁsu.

paccattharaṇam devaputtavisaye makuṭanagare manussā cetiya-gharam katvā koṭidhanake pallaṅke ṭhāpetvā pūjayaṁsu.

nivāsanam mithilānagare manussā phalikamayam cetiyam rajata-mayam katvā tattha patiṭṭhāpetvā maṇichattam ussāpetvā sak-kariṁsu.

parissāvanam videharatthe uttaranigame kañcanamayam cetiyam katvā sakkariṁsu.

vāsisūcikañ ca sūcigharañ ca kururātthe indapattanagare phali-karakaraṇdake pakkhipitvā suvaṇṇamayam cetiyam kārāpetvā su-vaṇṇamayehi pupphehi sakkariṁsu.

kuñcikaupāhaṇatthavikañ ca parikkhārañ ca apanthakā manussā usirabrahmaṇagāme sattaranatanamaye karaṇdake pakkhipitvā ce-tiyam sattaranatanamayam katvā sakkariṁsu.

..... abhājitesv eva dhātusu mahākaccāyanatthero ekam dhā-tum gaheṭvā candanakaraṇdake pakkhipitvā potanagare assaka-ranno puttam sujātakumāraṁ nāma cetiyam kāretvā tattha dhātum patiṭṭhapesi.

..... aparinibbute pi bhagavati aṭṭha thūpā patiṭṭhitā ahesuṁ.

paṭhamābhisaṃbuddhe bhagavati taṃ pūrṇabhaṇḍakā dve vāṇijā sa-
raṇadvayam upagantvā..... kesadhatūnaṃ labhitvā ja-
mbonadakaraṇḍake pakkhipitvā asitañjananagaraṃ netvā pācina-
dvāre phalikasanṭhāram katvā muggavaṇṭasilaḥi asītihathud-
bbedhaṇḍa cetiyaṇḍa kārāpetvā indanīlamanāmayaṇḍ kañcanakaṇḍ
kārāpetvā antarantarā pabālena vibhūsetvā catuddisā rāthacakkha-
ppamānāni kañcanapadumāni āharāpetvā tesaṇḍ padumānaṇḍ kaṇ-
ḍikāsu tālakkhandhappamāne sitaruci ramutṭākalāpe osāretvā sa-
ttaratanamayaṇḍ vedikāṇḍ rajatamayaṇḍ kāretvā sattaratanamayaṇḍ
chattamāṇḍ ussāpetvā attano saddhāya vibhavaśampattiyyā sakkariṇisu.

(M. s. p.)

CHAPITRE VI

Sculptures et Inscriptions de Bharhut.

1^o Difficulté d'interpréter le monument. 2^o Question du rapport des sculptures et inscriptions avec le canon pâli. 3^o Opinion de Childers. 4^o Examen d'une inscription. 5^o Description générale du stûpa. 6^o Les représentations des gardiens du monde. 7^o Leur description dans les livres canoniques. 8^o Désaccord entre la représentation et la description. 9^o Sens du mot *yakho* dans les inscriptions et *yakkho* dans les textes. 10^o La représentation de la conception. 11^o Les représentations de jâtakas.

L'interprétation complète des sculptures et des textes conservés à Bharhut conduirait forcément à des résultats très importants et les faits fournis par cette interprétation pourraient servir de fondement solide à un exposé du développement de la doctrine bouddhique durant une certaine période. Mais ce problème est entouré de grandes difficultés qui tiennent à l'état actuel des études scientifiques sur le bouddhisme; incontestablement la condition principale pour le résoudre serait de connaître à fond la littérature bouddhique dont en très grande majorité les monuments ne peuvent être considérés comme à la portée de tous; une partie de ces monuments difficilement accessibles sont encore aujourd'hui manuscrits dans diverses collections, une autre peut-être plus considérable encore, à coup sûr très importante, ne s'est pas conservée dans les originaux, mais nous est parvenue traduite dans des langues peu connues en Europe.

La question essentielle, donc, dans l'impossibilité où nous

sommes d'y faire une réponse satisfaisante, doit être pour le moment ajournée.

Mais l'antique et important monument de Bharhut, malgré l'insuffisance des sources, fournit des matériaux pour éclaircir une autre question à la vérité moins vaste. Examinant ces anciennes sculptures avec leurs inscriptions, le savant devait involontairement arriver à se demander quel est le rapport du texte des écrits bouddhiques qu'il a maintenant à sa disposition et de leur langue avec ce que lui montrent les sculptures de Bharhut ou ce qu'il lit au-dessus d'elles.

Peu après la découverte de Cunningham, on énonça sur cette question une opinion tout à fait décidée; la forme autoritaire de cette opinion n'admettait aucun doute et semblait déclarer d'avance inutile toute tentative d'envisager autrement l'affaire.

Les sculptures et les inscriptions de Bharhut furent reconnues en parfait accord avec le texte actuel de l'Écriture-Sainte bouddhique; on retrouva même dans les inscriptions une expression qui, non sans quelque hâte, avait été considérée comme un *ἄπαξ λεγόμενον* du Vinayapitaka¹.

Il est clair pour un esprit impartial qu'une, deux ou même quelques expressions de ce genre sont loin de suffire pour résoudre la question par l'affirmative; mais la justesse de la solution proposée est en outre fort douteuse déjà de ce fait que l'expression à laquelle on a donné une importance aussi prépondérante dans la recherche de la date du canon actuel, si on l'examine de près et avec soin, ne se retrouve pas littéralement identique dans le canon², et que le dialecte de l'ins-

1. Both illustrations and inscriptions are, so far as they have been identified, in perfect accord with the Buddhist Scriptures as we now have them, and in one instance a whole sentence, containing a remarkable expression, which is probably a *ἄπαξ λεγόμενον*, is quoted from the Vinaya Pitaka. CHILDERS. *Dictionary*, p. IX; cf. Academy of Nov. 28, Dec. 5, and Dec. 12, 1874, and of May 1, 1875.

2. *Cullacagga*, p. 158.

cription est même très notablement différent de la langue pâlie¹.

On lit dans l'inscription : « JETAVANA ANÂDHAPEDIKO DETI KOTISAMTHATENA KETÂ , c'est-à-dire Anâthapediko donne le jardin de Jeta, (l')ayant acheté en le recouvrant de dix millions. » Ces mots expliquent une légende racontée dans le Cullavagga et représentée dans le bas-relief : Anâthapindiko, l'un des riches fidèles, acheta pour le Bouddha un jardin à Jeta, il acheta ce terrain à un prix élevé, ayant couvert tout le sol de pièces de monnaie. A cette circonstance font allusion les mots de l'inscription : KOTISAMTHATENA, « par la couverture de dix millions (de pièces). » Dans le texte du Cullavagga où est racontée la même légende, on rencontre une expression semblable : « Anâthapindika, maître de maison, ayant fait apporter de l'or sur des chars, ordonna de recouvrir le jardin de Jeta d'une couverture de dix millions (*kotisantharam santhârâpesi*). » Nous avons là deux expressions qui sont loin d'être identiques, mais qui sont incontestablement très analogues. Un texte plus récent², rapportant la même légende, porte les mots : *kotisanthârena... kinitvâ*, c'est-à-dire « ayant acheté... par une couverture de dix millions » ; là non plus il n'y a pas d'identité littérale : *santhârena* n'est pas la même chose que *santhatenâ* et *kinitvâ* la même chose que *ketâ*, c'est-à-dire le sanscrit *kretar*. Enfin, le nom propre Anâdhapediko, par ses particularités phonétiques (c'est-à-dire la sonore au lieu de la sourde, la linguale au lieu de la dentale), montre que l'auteur de l'inscription, même s'il citait une expression du canon, avait cependant sous les yeux les Écritures-Saintes bouddhiques dans un dialecte loin d'être identique au pâli. On ne peut contester que la sculpture et l'inscription qu'elle porte nous prouvent irréfutablement l'existence à une époque très lointaine d'une

1. L'inscription de Bharhut se trouve plate LVII.

2. *Jâtaka*, I, 92. Cette dernière forme de la légende, selon toute vraisemblance, n'a pas été tirée du texte du *Cullacagga*.

légende que nous connaissons par le canon pâli, mais on ne peut se fonder sur cette même inscription pour arriver à une conclusion pareille au sujet du texte actuel de ce canon. Plus loin on examinera quelques sculptures qui reproduisent des scènes du culte, ainsi que des représentations dogmatiques relatives au Fondateur. Leur sujet, des mots et des expressions isolées des inscriptions témoignent sans doute du développement très considérable de la doctrine bouddhique à l'époque où commença la construction du stûpa de Bharhut, mais il n'est guère possible de trouver dans les inscriptions, sans recourir à des subtilités, une citation tirée du canon actuel, et en outre beaucoup de choses que nous trouvons représentées à Bharhut sont en complète contradiction avec la doctrine du canon pâli.

L'auteur a jugé indispensable de faire précédé l'examen et la description séparée des sculptures d'une courte description générale de tout l'édifice sacré; les bas-reliefs accompagnés d'inscriptions sur lesquels nous nous proposons de faire quelques remarques se trouvant en divers endroits de la construction de Bharhut et la situation des sculptures ou du moins de quelques-unes d'entre elles ne manquant pas d'importance dans la question que nous examinons.

L'édifice sacré de Bharhut se composait d'une construction massive, c'est-à-dire du stûpa proprement dit et d'une enceinte de pierres autour de lui. L'espace embrassé par le mur, selon les mesures de Cunningham, avait en diamètre 88 pieds 4 1/2 pouces; et le stûpa, dont il ne s'est conservé aujourd'hui qu'une portion très insignifiante, avait 67 pieds 8 1/2 pouces de diamètre. Il y avait de cette manière un espace entre le stûpa et le mur : il était pavé jusqu'à la base du stûpa et avait en largeur 10 pieds 4 pouces.

Le stûpa était construit en briques carrées et de dimensions assez considérables ($12 \times 12 \times 3 \frac{1}{2}$ pouces), quelques-unes des briques avaient de 4 à 6 pouces d'épaisseur; du stûpa lui-même on n'a conservé, comme on vient de le dire,

qu'une portion très insignifiante; cette portion restée intacte mesure environ 10 pieds en longueur et 6 en hauteur. Ce qui a été conservé permet de se représenter assez sûrement la construction entière dans ses traits généraux.

Le stûpa construit en briques cuites était couvert de stuc, comme le montre la partie restée intacte; à sa base il était circulaire, c'est une forme que dessine nettement le pavé qui a été conservé tout autour; sa forme, selon toute vraisemblance, ne différait pas beaucoup de ces représentations de stûpas qu'on rencontre dans les bas-reliefs trouvés là même; la coupole ou *garbha* était hémisphérique, elle reposait sur une base cylindrique nommée *redikâ* dans les inscriptions elles-mêmes. Dans cette base du stûpa, sur plusieurs rangées, étaient distribués, formant des dessins, des enfoncements pour des lampes.

Les niches pour lampes étaient disposées en plusieurs rangées autour du stûpa sur une étendue de 212 3/4 pieds, il y en avait jusqu'à 120 dans chaque rangée; elles étaient toutes de même forme, triangulaire, la base en haut. Aux côtés de chaque triangle il y avait deux saillies, de cette manière on plaçait cinq lampes dans chaque niche : une en haut et deux sur chaque côté du triangle ; il y en avait donc jusqu'à 600 sur une rangée tout autour du stûpa. Comme dans chaque rangée il y avait trois zones de lumières et qu'il y avait plusieurs rangées, toute la base du stûpa jusqu'à la coupole devait, lorsque l'illumination était complète, sembler comme couverte d'un réseau de diamants.

Dans le mur de pierre qui entourait le stûpa il y avait quatre portes tournées vers les quatre points cardinaux. Ces portes partageaient tout le pourtour de l'enceinte en quatre parties, dans chaque partie il y avait seize colonnes réunies par trois poutres transversales de pierre. Des bas-reliefs couvraient tant les colonnes que les poutres transversales. En outre, les entrées ou les portes de l'enceinte étaient garnies de quatre colonnes; du côté gauche de l'entrée s'avançaient

en dehors deux colonnes; à partir de la deuxième deux autres étaient placées vers la droite. Ces quatre colonnes couvrant chaque entrée donnaient à l'ensemble du mur d'enceinte la forme d'une immense croix à bouts recourbés, c'est-à-dire d'un *svastika*. Il y avait en tout sur l'enceinte quatre-vingts colonnes, seize dans chaque quart et quatre à chacune des quatre portes.

Les sculptures qui nous retracent le culte des anciens bouddhistes et leurs idées sur l'Univers commencent déjà aux portes mêmes qui donnent accès dans l'enceinte.

Sur les colonnes situées aux portes d'entrée de la cour intérieure sont représentées *in alto rilievo* des yakshas des deux sexes, des dieux et des déesses, des serpents, etc. C'étaient comme les gardiens de l'objet sacré. Le constructeur les avait placés là pour protéger la route qui menait à l'endroit où, sous une lourde voûte, reposait cet objet. Mais les yakshas ne nous apparaissent pas, aux portes du stûpa de Bharhut, seulement comme des gardiens armés d'un glaive flamboyant; ils sont aussi représentés en prières, leurs mains jointes pour l'oraison : ils prient l'objet sacré en même temps qu'ils le gardent.

Au-dessus de chaque image se trouve une inscription dans laquelle au nom propre du personnage est jointe l'épithète *yakho*, c'est-à-dire *yakkho*, *yaksha* en sanscrit. Ainsi sur une colonne située à la porte du Nord est représenté *Kupiro yakho* et sur une colonne de la porte Sud *Virudako yakho*.

Ces deux êtres mythologiques ainsi que deux autres dont on donnera les noms plus bas sont connus dans la cosmologie bouddhique sous la dénomination commune des « quatre grands rois », *cattāro mahārājāno*. Dans chaque région du monde, selon tous les bouddhistes en général, il y a un de ces grands rois comme protecteur. Dans un célèbre texte bouddhique qui raconte les voyages d'un certain roi pieux du nom de Nemi aux demeures infernales et paradi-

siaques, l'habitation des grands rois est ainsi décrite : « Et il vit des montagnes au sein de l'Océan; il vit et demanda à Mâtali : Quelles sont ces montagnes ?

» Mâtali répondit au roi : Ces montagnes sont les grandes montagnes : Sudassana, Karavika, Isadhara, Yugandhara, Nemindhara, Vinataka, Assakanna.

» Ces montagnes qui s'élèvent l'une après l'autre du sein de l'Océan sont la demeure des *grands rois*. Ce sont eux, ô prince, que tu vois' ! »

A partir de là, des demeures des quatre grands rois appelés aussi les quatre gardiens du monde, commencent les habitations célestes de la mythologie bouddhique. Sur le sommet de la montagne Yugandhara, du côté occidental, est-il raconté dans un autre texte¹, entouré de millions de ses serviteurs, les Gandharvas porteurs de glaives, de sceptres et de flambeaux d'argent, sur un cheval couleur d'argent, le chef des Gandharvas le grand roi Dhrtarashtra garde le monde.

Sur le sommet de la même montagne, mais du côté Sud, et de même entouré de millions de ses serviteurs, les Kumbhandas, porteurs de glaives, de sceptres et de flambeaux de diamant, sur un cheval à la robe de diamant, le chef des Kumbhandas, le grand roi Virûdhaka garde le monde.

Sur le côté oriental de la même montagne, au milieu d'un appareil également brillant, avec une foule de serviteurs armés de glaives de corail, avec des sceptres et des flambeaux

1. Jataka de Nemi :

149. sudassano karaviko isadharo yugandharo | nemindharo vinatako assakaṇṇo giri brahā ||

150. ete sidantare nagā anupubbasamuggatā | mahārājānam āvāsā yāni tvam
raja passa-siti || ...

155. cittakuṭo 'ti yam āhu devarājapavesanām | sudassanassa girino dvāram
h'etam pakāsatī ||

156. anekarūpaṇi rucirāṇi nānācitraṇi pakāsatī | akiṇṇam indasadisehi
vyaggheḥ' eva surakkhitāṇi ||

2. Cakkavāḍipani.

de corail, sur un cheval à la robe de corail, le chef des serpents, Nirúpákṣa, le grand roi, garde le monde. Enfin, du côté Nord de la même montagne, sur un cheval à la robe d'or, Kuvera le chef des Yakṣhas protège le monde. Des millions de serviteurs avec des glaives, des sceptres et des flambeaux d'or l'environnent¹.

Au huitième jour de chaque mois les serviteurs des grands rois, au quatorzième leurs fils et au quinzième les puissants gardiens du monde eux-mêmes, ayant pris des tablettes d'or, parcourent le monde; ils vont par les bourgs, les villages, les capitales, inscrivent en lettres de pourpre les noms des hommes vertueux sur les tablettes d'or. Telle femme ou tel homme a accepté les trois refuges, distribue l'aumône, observe les cinq commandements, ne rompt pas le jeûne, honore les anciens et écoute les prédications, honore les prédateurs, oblige à entendre leurs prédications, élève des caityas, plante des arbres sacrés, construit des temples, reste sur le sentier de la vertu, accomplit de bonnes œuvres.

Indra, roi des dieux, reçoit ces tablettes de la main des puissants gardiens du monde. Il y a de la tristesse au ciel, si dans le livre d'or peu de noms sont écrits, et les dieux se

1. *dhatarat̄ho nāma mahārājā pācinaacakka vālāmukha vāt̄iyam attano senaṅgena saddhiṇi uttaritvā rajatamaya-asipattadhbāritakoṭisaṭasahassagān-dhabbagānehi saddhiṇi koṭisatasahassarajatadaṇḍadipapariṇvuto sudevan nāma rajatavāṇṇāpi turaṅgavaram āruyha yugandharamatthake pāeinadisāyam ārakkham gaṇhāti. virūḍhako nāma mahārājā dakkhiṇacakka vālāmukha vāt̄iyam attano senaṅgena saddhiṇi uttaritvā tattakamāpi māya-asipattadhbāritakumbhaṇḍagānehi saddhiṇi tattakamāpi daṇḍadipapariṇvuto manivannam turaṅgavaram āruyha yugandharamatthake dakkhiṇadisāya virūpakkho nāma mahārājā pacchimacakka vālāmukha vāt̄iyam attano senaṅgena saddhiṇi uttaritvā tattakapavalamāya-asipattadhbāritanāgaṇehehi saddhiṇi tattakapavāla- laṇḍadipapariṇvuto pavālavaṇṇāpi turaṅgavaram āruyha yugandharamatthake pacchimadisāya vessavano nama mahārājā uttaracakka vālāmukha vāt̄iyam attano senaṅgena uttaritvā tattakasuvāṇṇamāya-asipattadhbāritayakkhaṇehehi saddhiṇi tattakasuvāṇṇadīḍadipapariṇvuto suvāṇṇavaṇṇāpi turaṅgavaram āruyha yugandharamatthake uttaradisāya ārakkham gaṇhātūti jinālāñkāra ṭikānayo.*

cātumahārājikadevakathā.

réjouissent au contraire lorsque les tablettes portent les noms de beaucoup d'hommes. « Faisons une fête ! » disent les habitants des cieux, et prenant les tablettes, Indra les lit dans l'assemblée des dieux et sa voix retentit dans tout le ciel¹.

Telle est l'occupation des gardiens du monde, des quatre grands rois.

Chacun d'eux réside dans la partie du monde qui lui a été assignnée; entouré d'une suite de nature spéciale et monté à cheval, il garde le monde. Chacun avait sa figure particulière, le roi des Gandharvas ne ressemblait pas à celui des serpents ou au maître des Kumblāndas obèses.

Sur les colonnes de Bharhut où nous ont été conservées les images de deux gardiens du monde, Kuvera et Virūdhaka, ils nous apparaissent tous deux sous des traits d'hommes et ont la même épithète *yakho*. Nous voyons sur les portes du stūpa des images d'êtres surnaturels qui sont loin de ressembler aux descriptions des gardiens du monde que donnent les textes. Il se peut que les représentations de

1. *atṭhamiyam catunnaṃ mahārājānaṃ āmaccā cātuddasiyam tesaṃ mahārājānaṃ puttā paññarasuposatthe cattāro mahārājāno sayam eva suvaṇṇapatiṭṭe jātihiṅgulake gahetvā manussapatthe gāmanigamarājadbhānisu vicarivā asukā iitthi asuko puriso buddhami saraṇam gato dhammaṇi saraṇam gato saṅgham saraṇam gato dānam deti panca silāni rakkhati uposatham vasati mātāpitukule jeṭṭhāpācāyikāni karoti dhammaṇi suṇāti dhammakathikānaṃ sakkāraṇi katvā dhammaṇi desāpeti cetiyabodhipaṭṭimāgharādi patiṭṭhapeti dasākusalakamma-pathe samādāya vibarati tiṇi sucaritādini pūretiti ādinā nayena jātihiṅgula-kena suvaṇṇapatiṭṭe likhitvā āharitva pañcasikhassa hatthe denti pañcasikhō mātahissa deti matali sakkassa devaranno hatthe deti yasminī kāle puññakā-rakā mandā houti tasminī kāle pothakāni khuddakanī hoti tam disvā janā pamādām āpannā cattāro apāyā pūrānu eba devalokā tucchā honti anattamanā honti sa ce pothakāni mahantanī hoti tam disvā janā appamādām vasantuti cattāro apāyā tucchā honti devaloko paripūrissati buddhasāsane puññāni katvā agate mahāpuññe padbhānaṃ katvā chaṇām karissāmā 'ti somanassā honti tam pana pothakāni gahetvā sakko devarājā devagaja-majjbe vāceti tassa bi pakatisaddena vācentassa saddo dvādasayojanam sūyati mahāsaddena vācentassa saddo sakaladasasahassayojanappamāṇe tāvatimśanagare pattharātiti. (J. t., fol. ga verso.)*

Bharhut aussi bien que l'épithète *yakho* qui les caractérise représentent la phase primitive dans le développement de la mythologie bouddhique. La vraisemblance de cette hypothèse est confirmée par le sens, dans lequel on voit bien que le mot *yakho* est employé dans les inscriptions de Bharhut et que le même mot (*yakkho* ou *yaksha*) n'a pas toujours dans les textes. A Bharhut le mot *yakho* avait encore son sens étymologique; il signifiait *vénérable* (de la racine *yaj*) et s'employait comme épithète générale des êtres surnaturels, déifiés après leur mort pour leurs bonnes actions; le *yakkho* ou *yaksha* des textes est un mot dont la signification est beaucoup plus large et les nuances nombreuses; *yakkho* dans le sens de *dieu* se trouve effectivement dans quelques textes, mais les « quatre gardiens du monde » dans ces textes, se distinguent de *yakkho*¹, qui n'est l'épithète que de l'un des gardiens du monde, savoir de Kuvera.

Dans beaucoup de textes pâlis, *yakkho* s'emploie dans un sens plus étroit comme épithète des thaumaturges déifiés après leur mort pour leurs bonnes actions. Le roi Nemî vit de semblables yakshas en voyageant dans le ciel à travers l'espace aérien. Il vit par exemple « briller sept palais éclatants, et là un yakkho faiseur de merveilles, précédé d'une troupe de femmes, embellis de parures, se promener en cercle² ».

Il avait été dans sa vie terrestre un grand distributeur d'aumônes, il avait construit sept cellules, honoré les ermites qui y vivaient et leur avait distribué des dons.

Encore plus magnifique est la demeure du yaksha thauma-

1. *Sept Suttas pâlis*, p. 284 et suiv. Cf. la note de Gogerley, *ibid.*, p. 291.

2. *Nemijataka*:

- 91. daddallamānā abbenti vimānā satta nimmitā
tattha yakkho mahiddhiko sabbabharanabhūsito
samantā anupariyati nārigaṇapurakkhatō...
- 94. Sopadinno gahapati esa dānapati ahu
esa pabbajit' uddissa vibhāre satta kārayi
- 95. sakkaccañc te upatṭhāsi bhikkhavo tattha vāsike, etc.

ture Serisaka, décrite dans un autre texte pâli¹. Serisaka, lui aussi, atteignit la grandeur et la splendeur célestes par ses bonnes actions sur la terre. Dans sa vie terrestre, il fut roi du pays de Kosala et c'était un pécheur; ramené dans le droit chemin par la prédication d'un certain Kumârakâcyapa, le roi cessa de faire périr des êtres vivants, ne s'appropria plus le bien d'autrui, ne s'enivra plus, ne mentit plus et se contenta de sa femme. Pour ces bonnes œuvres, après sa mort il devint un yaksha; il habita une demeure magnifique, des troupes de femmes l'entourèrent; ses palais regorgèrent d'aliments et de boissons; des cérémonies pieuses s'y accomplissaient au son de la musique. Selon la légende de Serisaka, des marchands voyageurs auxquels il était apparu dans une forêt pour leur porter secours, établirent à leur retour chez eux une fête en son honneur².

Les textes bouddhiques mentionnent une grande multitude de yakshas; c'est à eux que les croyants adressent leurs prières pour obtenir toute espèce de biens³.

Les yakshas, selon les textes, sont aussi bien bons que méchants; ils envoient aux hommes des maladies, se moquent des saints. Le Mahâvastu parle de la yakshini Kundalâ qui envoie des maladies aux hommes. Elle vécut dans l'Hima-

1. *Serisakacimâna*, voy. *Vimânavatthu*.

2. IV. 3. 10. 53. gântvâna te sakâñ gharam sothivanto
puttehi dârehi samañgibhûtâ
ânandacittâ sumanâ patîta
akamṣu serisamahañ uñarañ
serisakanî parivejanî mâpayînsu
54. etâdisâ sappurisânañ sevânâ
mahiddhiyâ dbammagunânam sevanâ
ekassa athâya upâsakassa
sabbe'va sattâ sukhino ahesun 'ti.

3. Une semblable prière est rapportée dans l'uppâtasantippakarañam. L'énumération des yakshas y est la même que dans le *Mahâsamayasutta* (voy. GRIMBLOT, p. 283), mais elle se termine par l'invocation :

karontu me mahâsantîm
ârogyañ ca jayañ sadâ. Ou bien :
sadâ sothîm karontu me.

laya et ne mourut qu'après avoir eu mille fils¹. Les jātakas parlent à plusieurs reprises de yakshas mangeurs d'hommes ; dans d'autres textes ces mêmes yakshas se montrent dans le rôle de mauvais plaisants. Voici ce que raconte une légende bouddhique : Une fois, par une nuit claire, le saint Çāriputra était assis en plein air avec la tête découverte et fraîchement rasée ; il était assis plongé dans la contemplation.

A ce moment, deux yakshas, pour une affaire quelconque, allaient du Nord au Midi. Ils virent Çāriputra et l'un d'eux dit à l'autre : « J'ai envie de frapper cet ascète à la tête ! »

Son compagnon voulut retenir le plaisant, mais celui-ci persista dans son idée et frappa le saint Çāriputra sur sa tête nue. Le coup fut violent ; le sommet d'une haute montagne eût pu en trembler. Le saint, malgré cela, ressentit à peine une légère douleur : « Il me brûle, il me brûle, » cria le yaksha, et il se précipita dans l'enfer³.

Si l'on compare les renseignements que fournissent sur les yakshas les Écritures canoniques avec leurs représentations que l'on voit à Bharhut, il est impossible de nier qu'entre les uns et les autres la ressemblance n'est pas complète ; dans le canon, les yakshas ont diverses formes, ils sont décrits comme des êtres bons et vénérables, parfois aussi méchants. Le gardien de la partie septentrionale du monde, le yaksha Kuvera, est appelé leur souverain.

A Bharhut quelques yakshas sont mentionnés dans les inscriptions et représentés dans les sculptures, et la même épithète *yakho* est aussi étendue, par exemple, à *Virudako* ; tandis que d'après ce que nous montre le canon, Virûdaka est un surveillant du monde et le chef des Kumbhandas obèses, êtres mythologiques d'une forme différente de celle des sujets du gardien septentrional du monde, Kuvera.

1. E. SENART, *Mahācastu*, p. 253.

2. FAUSBOLL, I, 90 et suiv.

3. Voy. le texte dans l'appendice.

Aux portes mêmes du sanctuaire, se trouvent des sculptures dont les inscriptions indiquent clairement que tout dans notre canon n'est pas si ancien. Il est certain que beaucoup de choses que l'on trouve dans les sūtras étaient inconnues à l'époque de la construction du stūpa de Bharhut; il est incontestable qu'au moment où cet édifice fut construit et orné, où s'élèverent les portes par lesquelles le fidèle entrat dans le sanctuaire, les détails mythologiques sur les gardiens du monde n'avaient pas acquis le développement qu'ils ont dans le canon actuel. Les épithètes même de « gardien du monde » ou de « grand roi » ne se rencontrent pas à Bharhut. A ces êtres mythologiques est étendue la qualification générale de *yakho*: Kuvera est un *yakho*, Virûdhaka est un *yakho*; l'un et l'autre ont encore à Bharhut la forme humaine; l'image de Virûdhaka ne rappelle en rien le kumbhândha obèse dont il aurait dû prendre la ressemblance si le dessin eût été tracé par l'artiste d'après la description du canon. Kuvera en outre, dans le dialecte des inscriptions de Bharhut est appelé *kupiro*; les particularités phonétiques de ce mot, évidemment, témoignent de différences dialectales entre le pâli et la langue des inscriptions. On a déjà mentionné plus haut ces différences et on les retrouve dans la majorité des inscriptions de Bharhut.

C'est en traversant les portes gardées par les gardiens du monde ou par des êtres vénérables, que le fidèle bouddhiste ou qu'un voyageur quelconque, amené à Bharhut par ses affaires commerciales, entrat dans l'enceinte, dans le Saint des saints. En un jour de fête ou même en un jour ordinaire, et alors de bonne heure le matin, ou le soir avant le coucheur du soleil, à l'heure fixée pour la prière, autour du stūpa devaient se presser les fidèles laïques apportant des fleurs, d'autres offrandes et toute espèce de dons pour le sanctuaire. Sur les divers autels attenants au majestueux stūpa s'élevaient des vapeurs parfumées, résonnait le chant des hymnes

quelque peu trainant et nasillard. Après avoir fait trois fois le tour du sanctuaire, ou après s'être prosterné devant les diverses statues, symboles, objets sacrés, le bouddhiste priait le Maître dont l'histoire plusieurs fois séculaire était retracée à Bharhut.

Là tout parlait du grand Docteur. De tous côtés des images regardaient le fidèle comme pour lui raconter l'épopée du Bouddha, épopée pleine de diversité et d'invraisemblables contrastes; les épisodes de sa dernière existence terrestre alternaient avec des représentations tirées de ses renaissances antérieures; puis venaient des illustrations du culte. Là tout parlait du grand fondateur du bouddhisme, de sa vie terrestre, de ses existences précédentes ou de la manière de faire les prières et de celui à qui il fallait les adresser. Sur tout ce que l'on voyait à Bharhut dominait une conception : celle du Docteur Sauveur du monde, et tout y convergeait vers une idée : le salut du monde.

Dans la multitude des faits recueillis dans les sculptures de Bharhut et qui nous peignent le développement du système bouddhique à une certaine époque, il va de soi qu'un grand nombre de détails se rencontrent aussi dans le canon pâli, mais à côté de ces traits incontestablement semblables de part et d'autre, on en trouve d'importants dans les représentations qui se rapportent aux dogmes et qui sont en désaccord avec la doctrine de ce canon. Ainsi par exemple, du côté interne d'un des piliers les plus rapprochés de la porte orientale se trouve un médaillon représentant la conception du Bouddha¹. Son inscription consiste en deux mots : *bhagavato okkamī*, c'est-à-dire « descente (autrement dit conception) de Bhagavat ou du Bouddha ». La sculpture représente la reine Mâyâ couchée sur un lit et entourée de servantes; aux pieds de la reine on voit une lampe allumée. Évidemment l'artiste voulait représenter la nuit et le som-

1. Plate XXVII. Cf. la description de cette sculpture, p. 83 et suiv.

meil de la reine, bien que dans le tableau elle soit couchée avec tous ses vêtements et ses ornements. Au-dessus de la reine on voit descendre un éléphant. La descente de l'éléphant représentée aux yeux dans la sculpture est l'explication de ce qu'indiquent les mots de l'inscription : « Descente de Bhagavat, » c'est-à-dire conception miraculeuse du Sauveur bouddhique. Dans cette sculpture évidemment nous avons une illustration excellente de cette doctrine des Mahâ-sâṅghikas : « Les Bodhisatvas, prenant la forme d'un éléphant, descendent dans le sein de leur mère¹. » On voit aussi que la sculpture représente une conception véritable et non un songe prophétique de la reine mère, cette version de la naissance du Bouddha qui est exposée dans les textes pâlis². En outre, l'éléphant représenté dans le médaillon de Bharhut, n'a pas dans sa trompe le lotus avec lequel, selon les récits pâlis, il perça le côté droit de la reine pour pénétrer dans son sein.

La désignation même, l'inscription explicative du phénomène représenté dans le médaillon, n'est pas dépourvue d'importance. Nous lisons dans l'inscription : « Descente *bhagavato*, de Bhagavat. » Selon la dogmatique plus récente, on aurait attendu au lieu de *bhagavato*, *bodhisatasa*, puisque nous avons là l'image non d'un bouddha, mais d'un bodhisatva, d'un être qui doit devenir le Bouddha. L'absence de ce terme doit peut-être s'interpréter ici comme indiquant qu'à l'époque des inscriptions de Bharhut la doctrine sur les bodhisatvas n'existant pas encore, ou n'avait pas encore reçu le développement que lui donnent les textes canoniques que nous avons entre les mains. L'ensemble du médaillon que nous considérons témoigne que l'artiste, qui représentait un moment de l'histoire du Maître si important pour le sentiment religieux, a suivi une doctrine et une tradition différentes de celles du canon pâli actuel.

1. WASSILIEFF, I, p. 236.

2. *Jatahn*, I, p. 50 f. aussi *Lalitaristara*, p. 63.

Un semblable désaccord entre les textes pâlis et les sculptures de Bharhut apparaît dans beaucoup d'autres cas. Bharhut, semble-t-il, était particulièrement riche en sculptures racontant l'histoire des renaissances du Bouddha. Le dogme de l'existence antérieure du Sauveur, sans aucun doute, était alors déjà reçu dans le milieu bouddhique. L'histoire de son existence éternelle, sans commencement et sans fin, exposée dans de nombreux jâtakas était mise sous les yeux des fidèles dans les sculptures du sanctuaire. Au-dessus de dix-neuf de ces sculptures se sont conservées des inscriptions avec les noms des jâtakas représentés ; mais la moitié seulement de ces noms concorde avec les titres du texte pâli, et parmi les noms qui concordent, se trouvent des particularités phonétiques, par exemple *vitura* pour *vidhûra*, *maghâdeviya* pour *makhâdéra*, qui nous forcent à admettre que l'artiste qui traçait les titres des récits sacrés ne les lisait pas dans la langue pâlie.

Les sculptures pour lesquelles l'inscription donne un titre du jâtaka en complet désaccord avec celui qui est admis dans le canon pâli représentent aussi assez souvent un sujet qui s'écarte quelque peu du récit canonique. Nous donnerons comme exemple un bas-relief qui représente la scène suivante¹ : au milieu un homme est assis avec des vêtements royaux, à sa droite est debout une femme montrant trois corbeilles découvertes d'où s'élèvent des têtes, à gauche deux hommes portent une quatrième corbeille ; autour du roi quelques figures représentent sa suite.

L'inscription de ce bas-relief se lit : *yavamajjhakiyajâtaha*. Le sujet de la sculpture a été reconnu très sûrement par Cunningham, et il a indiqué des récits qui l'expliquent². Mais ni lui ni Subhûti ni R. Davids ne connaissaient la rédaction pâlie du jâtaka représenté avec l'inscription ci-dessus.

Yavamajjhaka comme nom de jâtaka n'a pas été jusqu'ici

1. Plate XXV, fig. 3.

2. CUNNINGHAM, *I. c.*, p. 53.

trouvé dans les textes, mais le même nom se rencontre comme celui d'une localité d'où tirèrent leur origine le héros et l'héroïne de tout un cycle de récits sacrés connu dans les textes pâlis sous la dénomination générale d'*ummaggajātaka*¹. Il se peut néanmoins qu'il faille interpréter le nom en question autrement, comme un nom commun désignant un village au milieu d'un champ d'orge. Dans l'*ummaggajātaka* sont mentionnés deux villages avec cette qualification. Dans l'un d'eux, au Sud, naquit le héros du récit, Mahoshadha; dans l'autre, au Nord, sa femme Amarâdevî; mais on dit aussi qu'aux quatre portes de la ville de Mithilâ étaient quatre villages: le *yavamajjhaka* de l'Ouest, du Sud, de l'Est et du Nord. Le sens de ce mot n'a du reste aucune importance pour l'explication du bas-relief².

Sur le bas-relief est représentée sous les traits de la femme debout devant le roi la sainte femme Amarâdevî, héroïne du récit sacré Ummaggajâtaka. Suivant le texte pâli elle était originaire du village Yavamajjhaka³. Ce même nom pour son lieu de naissance est donné dans un épisode du jâtâka qui n'a aucun rapport avec celui que représente le bas-relief⁴: celui-ci sert d'illustration à un autre épisode du même jâtâka : le mari de la sainte femme avait pour ennemis quatre sages du palais: ces sages dans leur haine en vinrent à calomnier devant le roi Mahoshadha (c'était le nom de ce mari); soupçonné à tort d'avoir volé des ornements royaux, Mahoshadha s'enfuit de la ville. C'est alors que se passa l'événement qui a inspiré l'artiste du bas-relief de Bharhut et qu'il a représenté avec une clarté inaccou-

1. Voy. *ibid.* Cunningham dit: Subhûti suggests that Majhakiya is the name of a country.

2. Mithilâya pana catûsu dvâresu pâcinayavamajjhako dakkhinayava-majjhako pacchimayavamajjhako uttarayavamajjhako.

3. Dans le *Mahâcastu* on trouve un jâtâka semblable. Le village y est appelé *yavakacchaka*.

4. Cet épisode a dans le texte pâli le titre de *Questions sur le chemin cache* (*chaupapathapâñho*).

tumée. Dans la rédaction pâlie tout l'épisode est rapporté très brièvement, comme sous la forme d'un rapide sommaire.

« Lorsqu'on apprit dans la ville, dit la version pâlie du récit sacré, que le sage s'était enfui, il s'éleva un grand bruit. Ayant appris sa fuite, Senaka et les autres sages (les ennemis du fugitif) se mirent à dire : Ne vous affligez pas ; ne sommes-nous pas des sages ?

» Sans se l'être dit les uns aux autres ils envoyèrent chacun un présent¹ à Amarâdevî (la sainte femme).

» La femme sage prit les présents et dit à chacun : Viens à tel moment. Dès qu'ils arrivèrent, elle leur rasa la tête et les jeta dans la fosse aux eaux sales.

» Après avoir successivement tourmenté les sages, elle les mit dans une corbeille, ayant prévenu le roi et ayant pris les quatre bijoux avec les quatre sages, elle alla au palais du roi, se prosterna devant lui, puis se releva :

» — Roi, dit la femme sage, ce n'est pas le sage Mahoshadha qui est le voleur, voici les voleurs, etc. »

Et la femme sage découvrit alors au roi comment les rivaux de son mari avaient volé les bijoux du roi, les lui avaient envoyés à elle après avoir calomnié son mari innocent¹.

C'est précisément cet épisode que l'artiste a choisi pour

1. Ces présents étaient les objets volés au roi.

2. Fol. pa ḫau verso, nagare pi paṇḍito palāto 'ti ekakolābalāṇi jāṭam senakādayo cattāro pi tassa palātabhāvanā natvā mā cintetu mayam kim paṇḍita 'ti aññamaññāṇi ajūnijetvā 'va amarādeviyā paṇṇakāram pahīṇinisu.

sā ca tebi pesitāṇi gaheṭvā asukaṇi ca asukavelāya āgacchantū 'ti vatvā te agate khuramūṇde kāretvā gñithakipe khipāpetvā mahādukkhaṇi pāpetvā kilañjapacebiṇi nipajjāpetvā rāñño ārocetvā tebi sadlhiṇi cattāri pi ratanāni gahāpetvā rājanivesanāṇi gantvā rāñño vanditvā ḫīṭā.

deva mahosadhapañḍito na coro ime eora etesu bi senako maṇicoro pukkusosuvaṇṇamalacoro kāvindo kambalaeorō devindo suvaṇṇapādukacoro asukamāse asukadivāse asukadāśidhitaya asukadāsiyā nāma hatthe imeh- etani paheṇākathāya pesitāni imaṇi paṇṇāṇi passatha attano santakanī ga- ḫātha core ea paṭicehatha devā 'ti cattāro pi jane mahāvippakāraṇi pāpetvā rājanaṇi vanditvā geham eva gatā.

sujet ; il a reproduit à nos yeux la scène où la femme sage paraît devant le roi et démasque les calomniateurs. Il est difficile de dire pourquoi de tout le cycle de récits connu sous le nom d'Ummaggajātaka c'est précisément ce fait, peu caractéristique et, de plus, si brièvement raconté dans la version pâlie qu'il semble à demi oublié, qui a arrêté l'attention de l'artiste, lequel l'a représenté avec des détails précis. Il se peut que dans la rédaction que lisait ou entendait l'artiste, l'épisode de cette galanterie manquée ait eu dans le cycle entier des récits une importance plus considérable que celle que lui attribue le canon pâli. Il est hors de doute en tout cas que le jātaka qu'il a représenté avait un titre en désaccord avec celui que nous fait connaître le canon pâli.

On peut certainement expliquer d'une autre manière le désaccord entre les titres des jātakas représentés à Bharhut et les titres de ceux que l'on rencontre dans la rédaction pâlie. On peut supposer que l'artiste ne lisait pas les récits, mais les entendait de la bouche de moines pieux aux jours des prédications publiques ou se familiarisait avec leurs sujets dans des processions solennelles analogues à celles que Fa-Hian vit plus tard dans l'Iude et décrivit¹. Si c'était de cette manière qu'il apprenait à connaître les récits du canon, l'artiste pouvait en inventer lui-même les titres, mais alors il devient difficile d'expliquer pourquoi la moitié des titres inscrits au-dessus des sculptures de Bharhut s'accordent avec ceux du texte pâli. Ne résulte-t-il pas de ce fait que des titres déterminés existaient déjà à cette époque, mais qu'à Bharhut les artistes représentaient les jātakas d'après un texte qui n'était pas le texte pâli et dont la langue était différente, ainsi qu'il résulte des titres donnés par les inscriptions² ?

1. BEAL. *Travels of Fa-Hian*, etc., p. 157.

2. L'origine récente de la partie en prose de la rédaction pâlie ne peut guère faire de doute. Le texte des jātakas conservé aujourd'hui en pâli et édité par Fausboll consiste en vers et en prose ; il y a des manuscrits de

De l'ensemble de tous les faits rapportés plus haut, il résulte plus que vraisemblablement cette conclusion que ni les inscriptions ni les sculptures de Bharhut ne fournissent aucune indication de l'existence du canon pâli actuel à l'époque où les fidèles bouddhistes ornèrent ce lieu saint. Ces fidèles avaient incontestablement leurs écritures sacrées, mais elles n'étaient pas en langue pâlie et leur contenu s'écartait du texte de Ceylan.

jâtakas qui n'ont conservé que la partie en vers*. La partie en prose s'appelle *atthavaññanâ*, c'est-à-dire *commentaire*, on y trouve des citations qui indiquent que l'auteur ou les auteurs distinguaient dans les jâtakas le texte (*pâli*) du commentaire (*atthakathâ*) **. Il entendait ou ils entendait par *texte* la partie versifiée. C'est aussi un point intéressant que la partie versifiée est parfois répétée littéralement dans le *Mahâvastu*, texte appartenant à la secte des *Lokottaravâdîns*, herétique selon la tradition singhalaise ***. Dans la partie en prose on trouve des renvois au texte d'autres livres canoniques, par exemple le *dhammacetiya-sutta* ****, le *petavatthu*, le *vimânavatthu* *****.

La partie en prose, évidemment, est plus moderne quant à la forme, mais son contenu peut être fort ancien ; il ne faut cependant pas étendre cette épithète à tout l'ouvrage et à chaque récit séparément. Le contenu ancien a pu nous parvenir incomplètement et sous une forme fortement alterée.

* Manuscrit appartenant au Musée asiatique de Petersbourg. Un autre semblable se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris.

** *paliyam* (*dans le texte*) et *atthakatha-su* (*dans les commentaires*) sont des indications que l'on trouve dans *jât.*, xxi, 1, 2 ; *pâlipotthakesu* (*dans les livres du texte*) est donné comme indication dans *jât.*, xi, 1; 8, xxi, 8.

*** Voy. par exemple *Campakanagarajataka*.

**** xii, 1, 2.

***** x, 1, 11.

APPENDICE AU CHAPITRE VI

(extrait de l'Udānavaggo).

evam me sutan̄ ekaṁ samayaṁ bhagavā rājagahe viharati veļuvane kalandakanivāpe. tena kho pana samayena āyasmā ca sāriputto āyasmā ca mahāmoggallāno kapotakandarāyan̄ viharanti. tena kho pana samayena āyasmā sāriputto juṇhāya rattiyā navoropitehi kesehi abbhokāse nisinno hoti aññataraiप samādhim sammāpajjivtā. tena kho pana samayena dve yakkhā sahāyakā uttarāya disāya dakkhiṇaŋ disaŋ gaechanti kenacid eva karaṇīyena. addasaŋsu kho te yakkhā āyasmantaŋ sāriputtaŋ juṇhāya rattiyā navoropitehi kesehi abbhokase nisinnam̄. disvā eko yakkho dutiyam̄ yakkhaŋ etad avoca « paṭibhāsatī māŋ samma imassa samaṇassa sise pahāram dātun 'ti. » evaŋ vutte so yakkho taŋ yakkhaŋ etad avoca. « alaŋ samma mā samaṇam̄ āsāresi uṭāro so samma samaṇo mahiddhiko mahānubhāvo 'ti » dutiyam pi kho so yakkho taŋ yakkhaŋ etad avoca. « paṭibhāsatī-pe-dātun 'ti ». dutiyam pi so yakkho taŋ yakkhaŋ etad avoca. « alaŋ-pe-anubhāvo 'ti. » tatiyam pi kho-pe-anubhāvo 'ti. — atho kho so yakkho taŋ yakkhaŋ anādiyitvā āyasmato sāriputtattherassa sise pahāraŋ adāsi. tāva muhīpahāro ahosi api tena pahārena sattaratanaŋ vā addhaṭṭhamaratanaŋ vā nāgaŋ osireyya mahantam̄ vā pabbatakūṭam̄ padileyya. atha ea pana so yakkho « ḍayhāni ḍayhāmīti» vatvā tathī eva mahānirayaŋ apatāsi. addasā kho āyasmā mahāmoggallāno dibbena eakkhunā visuddhena attikkantamānussakena tena yakkhena āyasmato sāriputtassa sise pahāraŋ diyamānaŋ disvā yena āyasmā sāriputto ten̄ upasāŋkamī upasāŋkamītāvā āyasmantaŋ sāriputtaŋ etad avoca. « kicci bho āvuso khamaniyaŋ kicci yāpaniyaŋ kicci na kiñci dukkhan 'ti ». « khamaniyaŋ me āvuso moggallāno yāpaniyaŋ me āvuso moggallāno api ea me sise thokaŋ dukkhan 'ti » « aechariyaŋ āvuso sāriputta abbhutāŋ āvuso sāriputta yan̄ tvam̄ mahiddhiko āyasmā sāriputto mahānubhāvo idha te āvuso sāriputta aññataro yakkho sise pahāraŋ adāsi. tāva mahāpahāro ahosi api tena pahārena

sattaratanañ vā addhañhamaratanañ vā nāganī osāreyya māhantam vā pabbatākūtañ padāleyya » atha ca panāyasmā sāriputto evam āha. « khamanīyañ me āvuso moggallāna yāpanīyañ me āvuso moggallāna api ca me sīse thokāñ dukkhan 'ti ». « acchāriyam āvuso moggallāna abbhūtam āvuso moggalāna yāva mahiddhiko āyasmā mahāmoggallāno mahānubhāvo yatra hi nāma yakkhañ pi passissati mayam pan^c etarahi pañsupisācakam pi na passāmā 'ti ». assosi kho bhagavā dibbāya sotadhātuya visudhāya atikkantamānussikāya tesam ubhinnañ mahānāgānam imam eva rūpañ tathā sallāpañ. atha kho bhagavā etam attham viditvā tāyam velāyam imam udānam udānesi.

yassa selūpamañ cittam
 ñhitam nānupakampati
 virattam rājanivesu
 kopaneyye na kuppati
 tass^c evam bhāvitam cittam
 kuto tañ dukkham essatīti.

CHAPITRE VII

L'ancien culte bouddhique d'après les bas-reliefs de Bharhut.

1^e Le culte bouddhique à Ceylan et dans les sculptures de Bharhut. 2^e La légende relative à l'origine du culte. 3^e Les bouddhistes laïques. 4^e Importance de l'aumône, au point de vue religieux, dans l'Inde ancienne. 5^e L'Upâsaka. Explication de ce terme. 6^e Importance de l'aumône selon les idées bouddhiques. 7^e Les deux espèces de dons. 8^e Les dons faits à la communauté et leur importance. 9^e Honneurs rendus aux objets sacrés matériels : les arbres sacrés. 10^e La roue de la loi. 11^e Le stûpa et les reliques.

Parmi les sculptures de Bharhut, il en est quelques-unes qui n'ont pas une importance immédiate et de premier ordre pour l'explication de l'histoire du canon pâli. L'importance de leurs sujets et de leurs inscriptions pour l'histoire primitive du bouddhisme se rattache à un autre ordre de considérations. Ces tablettes de pierre et ces bas-reliefs nous ont conservé une des descriptions les plus anciennes du culte du Bouddha, tant dans la communauté des moines que parmi les bouddhistes laïques.

L'apparition rapide du culte bouddhique, dont témoignent les représentations de Bharhut, est un fait d'une grande importance pour l'intelligence exacte des causes du schisme du bouddhisme ancien, des questions principales qui agitèrent les esprits des bouddhistes à une époque reculée, et de la marche même du développement de toute la doctrine, et c'est pourquoi nous avons jugé nécessaire d'examiner ces sculptures avant de procéder à l'étude critique qui va

suivre des traditions actuellement à notre portée, au sujet du schisme survenu dans l'ancienne communauté bouddhique.

Lorsque le bouddhiste singhalais d'aujourd'hui accomplit son prosternement pieux (*rādanā*) devant un stūpa, il pense en même temps aux Bouddhas, et dit : « Je m'incline devant les vingt-huit Bouddhas dispensateurs de l'immortalité du *nirvāna*. Qu'ils me protègent éternellement ! » Il pense aux sanctuaires qu'il révère ; savoir : les principaux stūpas de l'île et de l'Inde, l'arbre sacré de la Bodhi et les diverses reliques, en un mot, à tout ce que, selon ses convictions religieuses, « les dieux et les hommes ont honoré ». Il s'adresse aussi dans sa prière à ses grands saints, et inclinant la tête devant eux, il dit : « Qu'ils me protègent éternellement ! »

Ce culte peu compliqué des objets sacrés, consistant surtout en prosternements et en offrandes de fleurs, existait comme le montrent les sculptures de Bharhut, dès une antiquité reculée, à l'aurore du développement du bouddhisme. Dans beaucoup de bas-reliefs sont représentés des adorations de stūpas, d'arbres sacrés, et même de reliques. Les objets du culte représentés à Bharhut sont, à peu d'exceptions près, les mêmes que ceux que nous font connaître les monuments littéraires plus récents : les stūpas, les roues de la loi, les arbres sacrés, les degrés sacrés ; on y voit les symboles des trois objets sacrés ou des trois joyaux¹, et autour d'eux des fidèles avec des offrandes dans leurs mains. Mais ceux qui font toutes ces prières et apportent ces offrandes sont, à en juger par les sculptures de Bharhut, non des moines, mais surtout des laïques. Dans ces bas-reliefs, nous avons le tableau du développement des ritcs

1. *Buddha-edahilla*, p. 84, 97, 115.

2. En l'absence d'une expression meilleure pour désigner cette représentation incompréhensible pour nous, nous employons ce terme introduit dans l'usage général par les archéologues anglais.

habituels (sāmicikammam¹) que le canon ne décrit pas et que le Vinaya ne prescrit pas. A en juger cependant par les bas-reliefs de Bharhut, et aussi en se fondant sur le témoignage d'anciennes inscriptions dans d'autres sanctuaires bouddhiques, on peut supposer que les rites ordinaires devinrent obligatoires pour les bouddhistes laïques, à une époque très ancienne.

Sur l'origine du culte, les bouddhistes eux-mêmes racontent une légende presque universellement répandue chez toutes les sectes. On comprend aisément que ce renseignement fabuleux n'explique en rien la naissance du culte bouddhique ; il ne manque cependant pas d'importance, parce qu'il s'y est conservé des indications claires sur l'endroit, sur le milieu dans lequel, selon les idées bouddhiques, il faut chercher l'origine des honneurs rendus aux restes visibles, matériels, du Bouddha, et de quels motifs intérieurs et moraux sont sortis ces honneurs rendus aux reliques et aux divers objets sacrés.

La légende nous est connue dans plusieurs rédactions ; la plus ancienne se distingue par sa brièveté ; sa version la plus récente est beaucoup plus étendue et renferme en outre des détails géographiques qui ne sont évidemment pas primordiaux et que les bouddhistes des diverses sectes expliquent différemment.

Voici ce que nous apprend la rédaction la plus simple de la légende au sujet des premiers adorateurs laïques. Dans une des semaines qui suivirent immédiatement le moment où le sage de la tribu des Çakyas devint illuminé, en d'autres termes bouddha ou absolument instruit, arriva à l'endroit où il se trouvait une caravane de deux marchands, Tapussa et Bhallika, originaires du pays d'Ukkala.

Une divinité, leur alliée par le sang (dans ses premières renaissances, alors que cette divinité était un simple mortel),

1. cetyavandanādi sāmicikammam. (*Mahārāgga-āṭṭhakathā*, fol. 194.)

avait annoncé aux marchands Tapussa et Bhallika : « Le Seigneur, ô vénérables, éclairé pour la première fois, se trouve sous l'arbre Rājāyatana, allez trouver le Seigneur et offrez-lui un gâteau de riz et du miel, cela vous sera utile et bon pour longtemps. »

Tapussa et Bhallika et d'autres personnes allèrent à l'endroit où était le Seigneur, le saluèrent et se tinrent à ses côtés. Se tenant à ses côtés, Tapussa et Bhallika, les marchands, dirent au Seigneur : « Reçois, bien-aimé Seigneur, ce gâteau de riz et ce miel, et cela nous sera pour longtemps utile et bon. » Et le Seigneur se mit à penser : « Les Bouddhas ne reçoivent pas la nourriture directement dans leurs mains, comment recevrai-je le gâteau de riz et le miel? »

Alors apparurent devant l'Illuminé les quatre gardiens du monde dont on a parlé plus haut; chacun d'eux avait à la main un vase de pierre. Ayant reçu dans un de ces vases la nourriture qu'on lui apportait, le Bouddha y goûta.

La rédaction pâlie se termine par l'épisode suivant : « Tapussa et Bhallika... touchant de la tête les pieds du Seigneur, dirent : Bien-aimé, nous nous mettons sous la protection du Seigneur, sous la protection de la loi; reçois-nous, Seigneur, nous, adorateurs laïques, qui nous mettons sous ta protection, de ce jour jusqu'à la fin de notre vie. » Ce furent les premiers adorateurs laïques qui reçurent les deux refuges¹.

Une rédaction développée de la même légende se trouve dans le Mahāvastu. On y trouve entre autres les détails suivants qui manquent dans la version pâlie : « La septième semaine, dit le Mahāvastu², le Seigneur la passa pieusement

1. *Mahācagga*, p. 4. Cf *The S. B. of the East*, vol XIII, p. 81 et suiv.

2. Nous ne citons pas le texte sanskrit, l'ouvrage tout entier devant être bientôt édité par SENART.

La forêt Kṣirikāvana est mentionnée dans la biographie du Bouddha par Aśvaghoṣa (p. 71). Dans la traduction chinoise, cependant, le nom propre de la forêt manque. Voy. *The S. B. of the East*, vol. XIX, p. 167. Sur les

sans nourriture dans la forêt de Kshirikā, chez un certain Bahudevataka; ainsi le Seigneur fut sept semaines ou quarante-neuf jours sans nourriture. » Là, en ce lieu, lui apparaissent ses premiers adorateurs laïques, les deux marchands sur lesquels la tradition développée donne les détails suivants : « Dans le Nord, il est un endroit nommé Ukkala; de cet endroit étaient Trapusha et Bhallika... ils suivaient cette route, venant du Deccan, avec cinq cents voitures. »

Vient ensuite le récit de leur conversion, qui se termine ainsi : « Le Seigneur leur donna les trois refuges : Allez, dit-il, sous la protection du Bouddha, allez sous la protection de la loi, allez sous la protection de la future communauté (sangha) de ceux qui écoutent le Seigneur. »

Ils reçurent alors la protection du Bouddha, de la loi et du sangha, et ils dirent alors : « Seigneur, nous sommes des marchands, nous allons par divers pays et divers royaumes ; il serait bon, Seigneur, que nous eussions quelque chose de visible afin de pouvoir l'honorer. »

Alors le Seigneur ayant arraché avec sa main des cheveux de sa tête les donna aux marchands : « Construisez un stūpa sur ces cheveux ; des pierres se présenteront, disposez-les'. »

stūpas élevés à cet endroit, voy. Fa-Hiau, p. 125, et Hiouen-Thsang, I, 282. Cf. HARDY, *Manual*, p. 182. Selon la Rajawali, l'endroit s'appelle the Kiri-palu forest (*Kiripalu* = *Buchanania latifolia*).

1. AÇVAGHOSA parle aussi de la prophétie :

चेत्यार्दं नखकेशानि प्राप्य व्याकरणं ततः ।
शिलां च प्राप्स्य शुति इग्मनुस्तौ ततो ऽन्यतः ॥ Cf. :

S. BEAL, R. L. p. 240. Finally, he delivered their caravan from its difficulties and presented them (in consequence of their request for some memorial of him) with a hair and fragments of his nails, telling them that hereafter a stone should fall from heaven near the place where they lived, and that there they should erect a pagoda and worship the reliques as though they were Buddha himself. On their feeling some doubts, he related to them what had happened when Dipankara was the supreme Buddha (the story of the five-stalked flower) and how the Devas had taken his hair after he had become a recluse, and erected a pagoda over it in the Heavens: after this they took the reliques with joyful heart and departed.

Cet épisode de la distribution des reliques et du commencement de leur culte qui n'est pas rapporté dans le canon pâli, se trouve cependant dans le commentaire sur le Mahâ-vagga. Les marchands, selon ce commentaire, après avoir reçu le symbole de la foi bouddhique, c'est-à-dire les trois refuges, et être ainsi devenus les fidèles du Bouddha dirent : « O bien-aimé, que devons-nous adorer, que devons-nous servir? »

Le Seigneur se toucha la tête et des cheveux restèrent dans sa main, et il leur donna ces cheveux en leur disant : « Conservez-les! »

Ayant reçu les cheveux sacrés, pleins de joie et d'allégresse, comme arrosés d'immortalité, ils s'en allèrent¹.

Selon une autre rédaction pâlie, transmise dans une biographie détaillée, certainement récente, du Fondateur, les marchands, après avoir reçu les cheveux sacrés, les enfermèrent dans une boîte d'or et les apportèrent dans leur ville d'Asitanjana, où ils construisirent au-dessus un stûpa².

Les détails géographiques conservés dans la tradition du Sud, si on peut s'exprimer en ces termes quand il s'agit du canon pâli, sont en désaccord avec les allégations du Mahâ-vastu. Ce dernier livre parle d'un endroit du nom de Keçathâli où les marchands construisirent alors un « stûpa de cheveux ». « Ayant coupé ses ongles, dit plus loin le même texte, le Seigneur les donna aux marchands. Il y a une ville de Vâluka; ils y élevèrent un stûpa d'ongles; il est un lieu dit Çiluja, ils y dressèrent une pierre, et cette pierre avait été jetée là miraculeusement par la main du Seigneur. »

Les diverses traditions, qui joignent aux reproductions de

1. te evañc upâsakabhâvam̄ pativedetvâ bhagavantam̄ âhâpîsu kassa'dâni bhante anhehi aja patthaya abhivâdanam̄ pacceutthânanam̄ kâtabban'ti bhagavâ sîsañ paramasi kesâ hatthe laggîñ-su te kesan̄y adâsi me tumhe parihara-thâ'ti te kesadhâtuyo labbitvâ amatena evâbhisitta batthatuññâ bhagavantam̄ vanditvâ pakkamîsu. (*Mahâcayya-atthakathâ*, fol. 14.)

2. Voy. l'appendice B au chap. V, p. 134.

la légende des détails géographiques différents, leur donnent des interprétations discordantes.

Les marchands, d'après toutes les rédactions, étaient originaires d'Ukkala ou Utkala, c'est-à-dire du pays d'Orissa; ayant reçu des objets sacrés des mains du Bouddha, ils retournèrent chez eux et y construisirent un stûpa. D'après le sens immédiat de la légende, il faudrait chercher cette pieuse construction dans l'Orissa où, comme on sait, était conservée jadis une des grandes reliques bouddhiques, la dent sacrée. Mais les traditions qui nous sont parvenues affirment autre chose et assignent le premier en date des stûpas construits au-dessus de reliques à des contrées situées hors de l'Inde. Des traditions, appartenant peut-être à des sectes différentes, placent le même sanctuaire aux extrémités opposées du monde bouddhique. Les marchands Tapussa et Bhallika, dit la première tradition, étaient originaires du Pegou, et le stûpa qu'ils construisirent se trouve encore aujourd'hui à Rangoun. L'âge de cette tradition ne peut être déterminé à présent, en l'absence de toute donnée certaine sur la date où commença la construction du stûpa de Rangoun¹. L'origine de la tradition du Nord aussi est obscure; elle se trouve dans les Mémoires d'Hiouen-Thsang, qui vit les stûpas construits au-dessus des cheveux et des ongles sacrés aux environs de Balkh, dans la ville de Poli (Vâluka²?).

Cette légende montre clairement que, selon la croyance des bouddhistes, le culte des reliques a commencé parmi les fidèles laïques; ils demandèrent au Bouddha de leur donner quelque objet matériel, visible, auquel ils pourraient adresser leurs prières. Ce sont encore des laïques, selon d'autres légendes, qui, à la mort du Fondateur, se partagèrent ses reliques et commencèrent à éléver au-dessus des stûpas, c'est-

1. L'histoire du stûpa de Rangoun est donnée dans le *British Burma Gazetteer*, II^e part., p. 633 et suiv.

2. *Mémoires*, I, 39.

à-dire à construire des lieux de prière. Ces légendes, on le comprend, n'expliquent d'une manière complète ni l'origine, ni le développement du culte des reliques, mais en établissant une liaison entre la naissance de ce culte et l'apparition des fidèles laïques, elles fournissent quelque indication utile : elles montrent où il faut chercher l'explication du culte bouddhique, dans quelles croyances primitives communes à tous les peuples aryens.

Sans toucher pour le moment à la question de l'origine du culte bouddhique, nous allons nous efforcer d'indiquer son importance dans la vie du fidèle laïque et dans l'histoire primitive du bouddhisme.

Les croyants qui distribuaient des aumônes apparurent, selon toute vraisemblance, en même temps que commença la prédication bouddhique, avec les premiers adeptes qui suivirent le Fondateur. Sans appui du dehors, sans dons offerts par ceux qui vivaient dans le monde, il est difficile de se représenter comment aurait pu vivre la communauté des ascètes mendians. D'abord, sans doute, les dons leur venaient non seulement de ceux qui croyaient la parole du Bouddha propre à procurer le salut, mais encore de gens fermement convaincus en général de la haute valeur morale de toute aumône quel qu'en fût le destinataire. L'aumône était donnée au mendiant sans qu'on se préoccupât aucunement de la secte à laquelle il se rattachait; toute générosité était bonne et attirait à son auteur une grande récompense. En vertu de cette doctrine commune à toute l'Inde, il était très naturel que l'aumône fût faite au fils des Çakyas même par des hommes qui n'admettaient pas la sainteté de la doctrine de Çakyamouni.

Selon les idées brahmaniques qui avaient cours avant l'apparition du bouddhisme, l'aumône était considérée comme un acte religieux d'une haute importance¹; les dons

1. GAUTAMA, V. 18 et suiv.

étaient dits *dharma*, religieux. Chacun d'eux entraînait une récompense. Il est vrai que les légistes brahmaniques soutenaient que la récompense n'était pas grande pour les dons faits à d'autres qu'à des brahmañes; mais ils prescrivaient cependant de faire l'aumône à tout le monde. On devait donner de l'argent à celui qui en demandait pour son précepteur, pour un malade, pour un mariage, pour l'accomplissement d'un sacrifice, à un voyageur, etc. A un mendiant il fallait donner de la nourriture, c'était un péché que de refuser l'aumône. Il existait une opinion d'après laquelle le refus d'un don à un pieux brahmaçarin, entraînait l'anéantissement de tous les mérites moraux qu'avaient obtenus auparavant les sacrifices, les aumônes, les offrandes, etc.¹.

Les ascètes bouddhiques, dès leur apparition, entrèrent tout naturellement dans la catégorie de ces pieux voyageurs, observateurs des vœux de chasteté et de tempérance que tout homme vertueux, selon les idées communes à toute l'Inde, avait le devoir de soutenir de ses aumônes.

Mais dès l'époque d'Açoka le Grand se montrent des upâsakas qui ne sont pas seulement des distributeurs d'aumônes en général, mais qui sont des fidèles bouddhistes laïques. Le roi, dans son édit de Bairat, exprime le désir que ces laïques, de même que les moines, apprennent, c'est-à-dire écoutent et gravent dans leur mémoire la bonne parole du Seigneur.

L'upâsaka était le fidèle laïque. Il ne se contentait pas d'être vertueux et de faire libéralement l'aumône, mais encore confessait un certain symbole de sa foi. On exigeait de lui qu'il acceptât les trois refuges, et il était obligé d'observer les cinq commandements; le bouddhiste, pour se conformer à la loi morale, devait : 1^o ne tuer aucun être vivant; 2^o ne pas voler; 3^o ne pas vivre dans le péché; 4^o ne pas mentir; 5^o ne pas s'enivrer. Il lui était interdit de faire

1. Ap., I, 1, 3, 26.

commerce de cinq choses : 1^o des armes ; 2^o des hommes ; 3^o de la viande ; 4^o des liqueurs fortes, et 5^o du poison¹.

Celui-là seul est considéré comme un upāsaka vertueux qui satisfait à ces exigences morales. Dans ces commandements et ces vœux, cependant, il n'est rien de spécial au bouddhisme; le mensonge, le vol, l'ivrognerie étaient aussi considérés comme des péchés par les légistes brahmaniques; ne pas tuer d'êtres vivants était une des obligations du brâhmane, selon Gautama². Pour le meurtre des divers animaux les brâhmanes aussi imposaient diverses pénitences publiques³. Gautama cite en outre une série de marchandises dont le brâhmane ne devait pas faire négoce; il désigne entre autres la viande, le poison, le bétail destiné à l'abattoir, les hommes, etc.⁴.

Ce n'était pas seulement l'observation des cinq coman-

1. ko tu upāsako nāma kena upāsako iti | vuccati assa silamp kiṇi ko ājiv
vipatti ca ||
 - kā sampatti pan'etassa iti ce kathayām'aham | gahaṭīho pana yo koci bud-
dhadiratanattaye ||
 - gato ahosi saraṇam eso vutto upāsako | pāṇātipatā virato adinnādāna-
samyamo ||
 - micchācārā virāmo ca viratābhūtavācano | majjapānā ca virato eso 'hu
silavā iti ||
 - pañca micchāvāṇijjā tu pahāya so upāsako | dhamm 'eva jivikamp 'kasi
esā ājivasampadā ||
 - katame pañca vaṇijjā iti ce kathayām'aham | satthavaṇijjakā c'eva sattava-
ṇijjakāpi ca ||
 - mañṣavāṇijjakā c'eva majjavāṇijjakāpi ca, visavāṇijjakā c'eva ete pañca
vaṇijjakā ||
 - upāsakena saddhena akattabbānivattitā | tattha āvudhabhaṇḍan tu kataṇo
vā kāritāpi vā ||
 - yena keuaci laddhaṇi vā vikkayo n'eva vaṭṭati | sattavaṇijjakā nāma mā-
nussananvā vikkayo ||
 - mañṣavāṇijjakā nāma migasukaraādihe | posetvā mañṣamī vadḍhetvā
vikkayo yeva vuccati ||
 - majjavāṇijjakā nāma majjamī katvāna vikkayo | visavāṇijjakā nāma yo-
setvāna visamī pana | vikkayo naṃ gahetvā esa visavāṇijjakā || L. p. s.
- 2 IX, 73.
3. GAUTAMA, VII, 8 et suiv.
4. GAUTAMA, XXII, 18 et suiv.

dements qui pouvait faire du laïque un vrai bouddhiste; on lui permettait d'ailleurs d'observer, non tous les cinq commandements, mais seulement trois ou quatre d'entre eux¹. Mais en les observant même tous les cinq, il tendait néanmoins vers un idéal moral qui n'était pas spécialement bouddhique et tracé dans les longs développements des sūtras bouddhiques, mais qu'exposaient déjà les aphorismes concis des législateurs brahmaṇiques.

Le laïque devenait bouddhiste en acceptant les trois refuges : le Bouddha, sa loi et sa communauté². Le fait d'avoir accepté les trois refuges, formait le lien entre l'homme qui vivait dans le monde et la communauté des moines; cela donnait une teinte particulière à toute son activité morale et un tour bouddhique original à sa manière d'envisager les choses.

L'idéal du laïque vertueux, selon les idées bouddhiques, consistait à remplir les devoirs qui découlaient du fait d'avoir accepté le symbole de la foi bouddhique. Voici l'énumération de ces devoirs :

1. Celui qui donne constamment à ceux qui en sont dignes la nourriture, la boisson, des vêtements, des chars, des guirlandes, des parfums, des onguents, des lits, des habitations, des lampes ;

2. Celui qui, ayant dignement accompli la bonne œuvre de l'aumône, observe encore constamment et sans écart les cinq commandements ;

3. Qui, le quatorzième jour, le quinzième et le huitième jour de la pleine lune, la veille (de ces jours) et le

1. एकेशकारी । य एकं शिक्षापदं रक्षति ॥ प्रदेशकारी यो हे रक्षति ॥ पद्मूर्यस्कारी
यस्त्रीणि चवारि वा रक्षति ॥ परिपूर्णकारी यः पञ्चापि रक्षति । स तत्कारोत्युक्त इति ॥

A. k. c., 184.

2.शरणगमनैर्विना न सादुपासक इति. A. k. c., 184 verso.

jour suivant¹, ayant observé les huit commandements²,

4. Accomplit l'uposhatha, qui reste toujours vertueux, qui accomplit ainsi toute sa vie tout ce qui est bien,

5. Cet homme, quittant le monde, ira au ciel. Au ciel, ceux qui aiment la jouissance goûtent le bonheur.

6. Les généreux goûtent les fruits de l'aumône, et tous ceux qui ont aimé le bien et ont soif de joie.

7. Ceux qui plantent des jardins, défrichent des forêts, construisent des ponts ou des abris sur les chemins, creusent des puits, et ceux qui donnent des habitations,

8. Nuit et jour constamment s'accroît leur mérite. Fidèles à la loi et vertueux, ils vont au ciel.

9. Là, dans le ciel, ceux qui ont aimé la jouissance goûtent le bonheur; les généreux goûtent les fruits de l'aumône.

1. pāṭibhāriyapakkhan 'ti idam pana atṭhamiuposathassa paccuggamanānugamauvasena sattaminavamīyo cātuddasipaññarasinampi paccuggamanānugamanavasena terasi pāṭipade sandhāya vuttaṇ. *Nemijātakam*, 97.

Cf. *Vimānuratthuṭṭhathathā*, I, 15, 6.
pāṭibhāriyapakkhañ cā 'ti paṭibaraṇapakkhañ cātuddasipañcadasiaṭṭhaminampi yaṭṭhākkamañ adito antato cā 'ti pavesaniggamavasena uposathasilassa paṭṭharitabbañ pakāhañ ca terasipāṭipadasattaminavamisu vā'ti attho; voy. CHILDERS, p. 618.

2. Sur les huit prescriptios au moment de l'uposatha. voy. OLDENBERG *Buddha*, p. 392, note.

Avec la citation de l'*Aniguttaranikāya* qu'on y trouvera. cf. les vers suivants :

तत्रेणं पश्येत्तागाया ।
मारणचौरिकाचापि पृथग्लो मृथावचः ।
त्यजामि सर्ववत्सर्वपश्मं मद्यमेव च ॥
तत्रेणं पोषधगाया ।
न मत्तं यातयिष्यामि न हरिष्ये परस्वकं ।
ब्रह्मचर्यचरिष्यामि वर्तयिष्ये मृथावचः ।
प्रमादायतनं मत्तं न पश्यामि कदाचन ।
नृणांतिविभूयाच बर्तयिष्यामि सोत्सवान् ।
उच्चैः शट्टां महाशट्टां विकालेऽर्ज्ये च भोवनं ।
एवं पोषधमष्टाङ्गमर्हतामनुशिष्यता ॥

10. Celui qui plante des arbres sacrés (bodhi), les arrose d'eau, élève ou fait éléver des images des bouddhas,

11. Celui qui reçoit lui-même l'ordination ou engage un autre à la recevoir et étend les limites de la communauté,

12. Celui qui, désirant ardemment le bien, désigne aux moines une limite pour l'accomplissement de l'uposhatha et des autres rites, construit respectueusement un vihâra,

13. Et les autres qui apportent avec respect à la communauté des moines un kathina, ou mille lampes ou mille fleurs,

14. Un parasol, un étendard, un drapeau, et ceux qui accomplissent l'adoration : tous ceux-là ayant fait le bien, ayant donné l'aumône, vont au ciel.

15. Et là dans le ciel, ceux qui goûtent le bonheur aiment la jouissance ; le généreux goûte les fruits de ses dons.

16. Celui qui dresse une table pour les invitations à la pleine lune, au jour de l'uposhatha, qui, au temps froid, donne du bois,

17. Celui qui en chemin apercevant des moines, respectueusement, avec une pensée d'amour, joint les mains en signe de respect,

18. Regardant d'un regard plein de foi, et d'amour et de respect, va dans le vihâra, et là, trouvant dispersées par le vent,

19. Les fleurs offertes au Bouddha, les recueille avec soin, les choisit et les met en ordre, témoigne son respect et s'en va ;

20. Tous ces hommes vont au ciel et jouissent d'une grande félicité.

21. Les pauvres, qui ont la foi, qui ont donné l'aumône, une fleur de myrobalan, un petit morceau de sucre, etc., vont au ciel, et là jouissent d'une grande félicité¹.

Les devoirs du laïque croyant, dont parle si longuement le texte pâli qu'on vient de citer, consistaient : 1° en des

1. Le texte se trouve dans l'appendice A.

aumônes généreuses, faites surtout et même presque exclusivement à la communauté des moines; 2^o en la construction de stûpas, la plantation d'arbres, l'érection d'images du Bouddha et l'ornement des sanctuaires; 3^o dans le prosélytisme.

Les fidèles croyaient qu'ayant accompli toutes ces œuvres, ils iraient après leur mort en un lieu d'où la douleur était absente¹. Au ciel, pensaient-ils, les généreux goûtent le bonheur²; là, leur sont préparées des demeures qui brillent comme la lune dans un ciel sans nuages³. Un don fait avec foi au Bouddha ou à un moine ne pouvait rester sans résultat⁴. Dans un but d'édification et pour pousser à la libéralité, on racontait, dans ce milieu croyant, des légendes de visions et d'apparitions de bienheureux. Le sort des bienheureux, croyaient les auditeurs de ces récits, était la récompense de l'aumône, de la vertu ou du culte⁵. Un homme était allé au ciel pour avoir, avec sa femme, construit un asile pour les saints, leur avoir donné avec foi à

1. sāham tathā 'eva gacchāmi
yattha gantvā na socare 'ti. V. c., II, 3, 5, 112.
2. saggañ gaechanti dāyakā. V. c., II, 4, 9, 13.
sagge modantu dāyakā. *Ibid.*, II, 4, 12, 31.
3. IV, 2, 4, 1. cando yathā vigatavalāhake nabhe
obhāsayam gaechati antalikkhe
tathā 'upamañ tuyham idam vimānañ
obhāsayam tiñhati antalikkhe.
4. 10. n'atthi ette pasannamhi
appakā nāma dakkhinā
tathagate vā sañbuddhe
atha vā tassa sāvake. V. c., II, 4, 9.
bahūnañ vata atthāya
uppajjanti tathāgatā
dakkhineyyā manussānañ. V. c., II, 4, 12, 31.
5. V. c., III, 1, 14, 25. dānasa te idañ phalañ
atho silassa vā pana
atho añjalikammassa
tañ me akkhahi puechito.

manger et à boire, et avoir distribué de riches offrandes¹.

Un autre, sur un chemin sans forêts, construisit un passage, planta des arbres de jardin, aima les hommes vertueux, fit de grandes aumônes, et pour ces bonnes actions devint habitant du ciel².

Une pauvre femme donna une fois un petit morceau de sucre à un mendiant qui passait, et pour cela fut jugée digne du bonheur céleste. « J'étais, raconte une apparition, belle-fille dans une famille de pêcheurs, au milieu de gens infidèles, avares ; j'étais croyante et vertueuse, toujours joyeuse de partager. Il vint un jour chez nous un ascète ; pleine de foi, de mes propres mains je lui donnai un gâteau.

» Ma belle-mère me réprimanda : « Femme effrontée, dit-elle, tu n'as pas voulu me demander, tu as donné de toi-même. »

» Dans sa colère, ma belle-mère me frappa avec un pilon, me brisa la clavicule, m'assomma. Je ne pus vivre plus longtemps³. »

1. V. v., IV, 2, 4, 5. ahañ ca bhariyā ca manussaloke
upassayañ arahañ adamha
annañ ca pānañ ca pasannacitto
sakkacea dānam vipulañ adamha.

2. ahañ mauussesu manussabhuto
vivane pathe samikamanam akāsiñ
ārāmarukkhāui ca ropayissam
piyā ca me silavanto ahesuñ
sakkacea dānam vipulañ adāsuñ. V. c., IV, 3, 3, 5.

3. II, 1. 1, 5 et suiv.
aham manussesu manussabhūtā
purimaya jālyā manussaloke
dussile kule suṇisā ahosuñ
asadhesu kadariyesu
aham saddhā silena sampaunā
saṇvibhāgaratā sadā.

.....
samano ḡagato idha
tassa adas 'aham pūvañ
pasannā schi pāpihi.

7. iti 'ssā sassu paribhāsi

Il se peut que l'image d'une de ces généreuses et saintes femmes, devenues déesses après leur mort, nous ait été conservée sur l'un des piliers du côté sud du stûpa de Bharhut, où est représentée *Sirimâ decatâ*¹. D'ailleurs, la description de la déesse Sirimâ, que donne le *Vimânavatthu*, diffère notablement de la sculpture de Bharhut. Le texte pâli s'exprime ainsi sur la déesse : « Tes chevaux attelés, ornés magnifiquement, forts et rapides, vont par le ciel, baissant la tête; cinq cents chars enchantés marchent derrière toi, et des chevaux poussés par les cochers. »

« Et dans un char magnifique, elle est couverte de parures; elle brille comme le feu au-dessus de l'eau². »

Les dons faits au sangha ne s'inspiraient pas uniquement d'un sentiment égoïste; ce n'était pas seulement pour se préparer après sa mort une demeure au paradis ou obtenir le succès d'une affaire quelconque dans cette vaine

avinitâ tuvamî vadhu
na mañî tvamî pucchitumî icchi
samañassa dadâm 'abañî.

- 8. tato me sassu kupitâ
pahâsi musalena mañî
kûṭaṅgacchi avâdhi mañî
nâsakkhimî jivitum ciramî.
- 9. sâhamî kâyassa bhedâ ca
vippamutta tato cutâ
tâvatimpiñamî devânamî
upapannâ sahañyatamî

ettha kûṭan'ti ampsakûṭam vuttañ purinapadalopca kûṭapañlam evâ aṅgan
ti kûṭangañ tamî chindantui kûṭaṅgacchi (*attakathâ*).

1. *Stûpa of Bharhut*, p. 20, 22, planche XXIII, 1.

- 2. 1. yuttâ ca te parâmaalañkatâ haya
adhomukha aghasigamâ bali javâ
abhiuummitâ pañca rathasatâ ca
te anventi tamî sârathicoditâ haya
- 2. sâ tiñbatî rathavare alañikatâ
obhâsayañ jalâm iva jotipâvako. V. v. I, 1, 16.
- 6. nagantare nagaravare sumâpîte
paricârikâ rajavarassa sirimato
naece gite paramasikkhitâ abuñî
sirimâ 'ti mañî râjagahe avediñsu. V. v. I, 1, 16.

existence d'ici-bas que l'on faisait l'aumône¹ : les offrandes avaient, selon les idées bouddhiques, une portée bien plus haute. Un don quelconque, fait au sangha, sauait même les morts ; les enfants faisaient l'aumône, ornaient un stûpa pour leur père ou leur mère, et en général pour leurs parents défunts. Les morts sont appelés, dans les écrits bouddhiques, «ceux qui subsistent à l'aide de dons». Un don fait en mémoire d'un mort le délivrait d'une mauvaise renaissance².

Toutes les bonnes œuvres du laïque croyant se partageaient en deux classes ; elles étaient matérielles ou immatérielles, *aupadhhikâni* ou *niraupadhhikâni*.

« Les hommes qui font des sacrifices, qui ont en vue le bien, qui font le bien matériel, dans quelles circonstances leur aumône est grande en résultats, cela le Bouddha me l'a expliqué, lui qui sait la rémunération des œuvres, les résul-

1. Voy. par exemple sur l'*accekacicara* et les occasions où les laïques distribuaient des robes aux moines, *Pratimoksha-Sûtra*, 82, *The S. B. of the East*, XIII, 29, note. Cf. Milindapañha, 212, 240 et suiv.

2. Voy. l'inscription de Bharhut, plate LVI, 29. Cf. aussi quelques inscriptions à Kanheri, par exemple 9, 16, ou à Kuda, 7, 8, 9, à Nâsik, 79, d. p. s. III, les pretas sont appelés : *paradattupajivino*, *ibid.*

ñâtihi dinnakanñ dânam
auumoditvâ 'va muccare ||

Ibid.
aññâtako anâtho 'ham
natthi me koci dâyako ||
Ibid.
aññâtakâ ñâtakâ vâ
tesam uddissa denti ye
yadi petânumodanti
tam̄ tesam̄ upakappati.

Cf. aussi le récit de l'aumône en souvenir d'une mère.
sâriputtattherassa mâtâ peticatthu.

7. mâtuyâ vacanam̄ sutvâ
upatisso 'nukampako |
âmantayi moggallânam̄
auuruddhañ ca kappinam̄ ||
8. catasso kuṭîyo katvâ
saṅghe catussâdise adâ |
kuṭîyo annam̄ pânañ ca
mâtâ dakkhinam̄ âdisi. ||

tats des dons et les circonstances où l'aumône est grande en résultats.

» Celui qui donne à la communauté, dit plus loin le même texte; celui-là donne bien, sacrifie bien, fait bien une offrande. Le don fait au sangha est grand en résultats ; il est glorifié par ceux qui connaissent le monde' . »

On compte sept actions matérielles pures :

1° Le don d'un jardin à la communauté universelle; 2° la construction dans ce jardin d'un vihâra; 3° le don fait à cette place, de couches et de sièges, c'est-à-dire de grabats, de bances, de lits, de tapis, de coussins; 4° l'établissement en cet endroit d'une table ouverte; 5° les dons aux voyageurs ou à ceux qui viennent et s'en vont; 6° les dons aux malades et à ceux qui s'occupent d'eux; 7° donner place à table à celui qui est exposé aux intempéries, c'est-à-dire au froid, au vent, à la pluie.

Les sept œuvres pures immatérielles sont les suivantes :

1° Un croyant ou une croyante apprenant que le Tathâgata

1. A. k. c., 174. उपधिरामविहारादि । तत्रावसीपथिकं । तस्योपदेशावाच-
विशेषिकं ॥ *opadhanikan* 'ti upadhi nâma kbandhâ upadassa (?) karanasilañ
upadhipayojanau 'ti opadhikâñ attabhbâvajanakam pañsandhiyâ vatti vipâka-
dâyakañ dânañ, V. v.

2. 20 yajamânânañ manussânañ
puññapekkhânañ pâñinânañ |
karotâñ opadhikâñ puññânañ
yattha dinnâñ mahapphalâñ ||

21 tam me buddho vîyâkâsi
jânâñ kammaphalam sakâñ ||
vipâkâñ sañvibhâgassa
yattha dinnâñ mahapphalâñ ||

22. cattâro ca pañipannâ
cattâro ca phale ñhitâ |
esa sañgho ujubhûto
paññâsilasamâhito ||

.....
25. tesâñ sudinnañ suhutâñ suyiñthañ
ye sañghâñ uddissa dadanti dânañ |
sâ dakkhiñâ sañghagâtâ patiñbitâ
mahapphalâ lokavidûhi vaññitâ || V. v. II. 3, 6.

ou son disciple est arrivé dans le voisinage et y vit, se réjouit d'une joie grande et pure et exempte de passion; 2^o apprend que l'un ou l'autre veut venir, etc.; 3^o ou qu'ils sont en route pour cet endroit; 4^o qu'ils y sont arrivés; 5^o et va les voir; 6^o écoute la prédication; 7^o ayant écouté la prédication, reçoit les trois refuges et les commandements¹.

Toute aumône faite au sangha était considérée comme un don fait au Bouddha et un hommage qui lui était rendu²; cette signification du don s'exprimait symboliquement dans le rite de la donation. La robe rouge et jaune dont s'enveloppait le moine bouddhiste est l'étendard du salut arboré par les Bouddhas³. Le moine est au-dessus de toute puissance laïque: celle-ci ne le juge même pas pour ses crimes⁴; c'est un péché grave que de lui enlever ce qui lui a été donné⁵ parce que

1. Le texte saussrit se trouve dans l'appendice B.

2. Celui qui donne au sangha, celui-là honore le Bouddha. Cette proposition est exposée dans *Milindapanha*, p. 240.

3. शिं स०, f. 44.

सर्वबुद्धैरधिष्ठितोऽयं मोतथजो पुत्र रक्तकाषाणवस्त्रमिति ॥

4. नितिगर्भसूत्रं ap. शिं स० f. 44. -

तस्माद्यो ममोद्दिश्य प्रव्रग्नितः शीलवां डुः शीलो वा तस्य नानुज्ञानामि चक्रवर्तिराजामपि यन्ममोद्दिश्य प्रव्रग्नितस्य सहर्घेषामपि काये दण्डं प्रह्लादं वा दातुं चारके वा प्रतेसुं । श्रङ्गमङ्गविकर्तनं वा कर्तुं जीवितादा व्यपरोपयं कर्तुं किं पुनर्घेषाम् ॥...॥

5. आकाशगर्भसूत्रं ap. शिं स०, f. 38.

पञ्चमोः कुलपत्र तत्रियस्य भूर्धाभिषिक्तस्य मूलापत्तगः । याभूर्मलापत्तिभिः तत्रियो भूर्धाभिषिक्तः सर्वाणि प्रव्रावरोपितानि कुशलमूलानि मोषयति । वस्तुपातितः पाराविजः सर्वदेवमुनव्यमुखेभ्यो ऽपायगामी भवति ॥

कतमाः पञ्च । यः कुलपत्र भूर्धाभिषिक्तः स्तौषिकं वस्त्वपहृति साद्विकं वा चातुर्दिशसाङ्किं वा निर्णयितं वा । स्वयं वापहृति हृषयति वा । इयं प्रथमा मूलापत्तिः ।

यः पुनर्धर्म प्रतिनिषित आवकनिर्याणभाषितं वा प्रत्येकबुद्धनिर्याणभाषितं वा महा याननिर्याणभाषितं वा प्रतिनिषित प्रतिषेधयतीयं द्वितीया मूलापत्तिः ।

यः पुनर्मां वोद्दिश्य शिरस्तुएडमुण्डः काषाणवस्त्रप्रावृतः शिनाधारी वा ऽशिनाधारी वा तस्य डुःशीलस्य वा शीलवतो वा काषाणानि वस्त्राएयपक्षरति प्रपहृयति गृहस्थं वा करोति काये दण्डैः प्रह्लादति चारके प्रक्षिपति जीवितेन वा वियोजयतीयं तृतीया मूलापत्तिः ।

ce qu'on lui donne est comme donné au Bouddha en personne, ce qui est aliéné au profit de la communauté lui est remis devant le caitya qui dans le cas actuel est le symbole du Bouddha lui-même¹.

Les obligations religieuses du bouddhiste, comme nous l'avons vu plus haut, ne consistaient pas seulement à faire l'aumône à la communauté du Bouddha ; il ne se bornait donc pas à honorer le Bouddha, mais devait encore accomplir d'autres cérémonies de son culte.

Il le servait en priant devant les divers objets que l'on conservait de lui, en les honorant par des offrandes, en priant

यः पुनः नत्रियः संचित्य मातरूं जीविताद्यपरोपयति पितरमहूते भगवच्छावकं वा
जीविताद्यपरोपयति समयं वा सङ्के भिनति तथागतस्थार्हतः सम्यकसंबुद्धस्य संचित्य
डुष्टितो रुधिरमुत्सादयति ॥ एषः पञ्चभिरानन्तरैः कर्मभिरन्यतरान्यतरं कर्मोत्पाद्य-
तीपञ्चतुर्थी मूलापत्तिः ।

यः पुनः नत्रियोऽकेतुवादी भवति परलोकोपेतकः । दशाकुशलां कर्मयत्वा समादाय व-
त्तेऽन्याश्च बहूं मव्वा दशस्त्वकुशलेषु कर्मयद्येषु समादायपयति विनपयति निवेशयति प्रति-
ष्ठापयतीयं पञ्चमी मूलापत्तिः ॥ पे ॥ यः पुनर्ग्रामेदं ज्ञनपदभेदं नगरभेदं राष्ट्रभेदं करो-
तीयं मूलापत्तिः ॥ पे ।

1. pubbe buddhapamukhassa ubhato saṅghassa dānamapi denti bhagavā
majjhe nisidati dakkhiṇato bhikkhū (vā)mato bhikkhuniyo nisidanti bhagavā
ubhinnampi saṅghathero tadā bhagavā attanā laddhapaceaye attanāpi pari-
bhūñjati bhikkhūnañ pi dāpeti.

etūrahi pana paññitamanussā sadhātukam paññamāpi vā cetiyam vā ṣhapetvā
buddhapamukhassa ubhato saṅghassa dānam denti.

paññamāya vā cetivassa vā purato ādhārake pattam paññamāpi ṣhapetvā dakkhiṇodakañ
datvā buddhānañ demāti tattva paññamāpi khādaniyam bhojanam denti.
vihāram vā āharitvā idam cetiyassa demāti piññapātañ ca mālāgandhādīni
ca denti.

tattha kathampi paññapajjitabban 'ti.

mālāgandhādīni tāvā cetiyē āropetabbāni. vattabhi patākā telena dipā
kātabbhā.

piññapātamadhuḍhupaññādīni pana yo nibaddhacetiya jaggako hoti pabbajito
vā gahañño vā tassa dātabbāni.

nibaddhajaggake asati hāṭapattam paññamāpi vattam katvā paribhūñjituñ
vatñati. upakaṭṭhe kāle bhuñjītvā pacchāpi vattam kātum vatñati yeva.

mālāgandhādīsu ca yanç kiñci idam haritvā cetiyapūjanam karothāti vutte
dūñam pi haritvā pūjetabbām. M. v. aṭṭhakathā, fol. 323.

devant tout ce qui est compris sous le nom général de reliques ; il honorait le Bouddha en se prosternant en prières devant les symboles de sa science universelle ou les représentations symboliques de sa loi ; c'est ainsi que les sculptures de Bharhut nous montrent par exemple le culte des arbres sacrés ou de la roue de la loi.

Le culte de l'arbre sacré est reproduit plus d'une fois dans les sculptures de Bharhut. On y trouve des représentations de quelques-uns de ces objets sacrés (voy. pl. XXIX et XXX) entourés de fidèles porteurs d'offrandes : autour des arbres se trouvent des constructions, des autels, des enceintes avec des tourelles ; des guirlandes y sont suspendues, etc. En un mot, nous trouvons là des détails de ce culte que décrivent les textes pâlis et qui subsiste encore aujourd'hui parmi les bouddhistes¹.

L'un des arbres sacrés, l'arbre de Vipasyin, est entouré de toute une foule de fidèles laïques : les uns sont représentés avec des guirlandes dans leurs mains, d'autres avec des fruits ou des fleurs, et leurs mains sont élevées. Le fidèle est représenté comme s'il jetait quelque chose en l'air². De semblables figures se rencontrent aussi auprès d'autres arbres sacrés. Il est clair que nous avons là la représentation

1. Cf. avec ce que représentent les bas-reliefs de Bharhut la description suivante du culte de l'arbre sacré dans le *jātaka*, XIII, 1, 6.

puṇṇaghaṭapantiṁ nāma ṣapāpesi sattaratanamayaṇi vedikāṇi kāresi suvaṇṇamissikāṇi vālukāṇi okiri pākāraparikkhepaṇi kāresi sattaratanamayaṇi dvārakottthakāṇi kāresi. sakkāro mahā ahosi.

2.

पुष्पान्तसुगन्धैश्च
वारिणा चैत्यपुङ्कवे ।
अर्द्धद्याग्रवेः पूर्व
पश्चं त्रिपेत्सलाजकं ॥
.....
पुष्पान्तरं करे धूमा
त्रिपेत्पुष्पाङ्गलित्रयं

(Ahorātravratakathā)

de l'acte de l'adoration dont parlent les textes postérieurs. Bien qu'on ne puisse guère refuser à l'acte lui-même, à en juger par les bas-reliefs de Bharhut, une antiquité reculée, il se peut que par la suite on ait exagéré son importance : « Grande est la récompense, dit un sūtra, de celui qui, même en songe, jeta en l'air une fleur pour le Bouddha ; cette bonne œuvre a abouti pour lui au nirvâna ! »

Les arbres sacrés dont le culte nous est représenté dans les bas-reliefs de Bharhut sont désignés dans les inscriptions que portent les sculptures par l'épithète de *bodhi*, c'est-à-dire « arbre de l'omniscience », et cette dénomination caractéristique s'est étendue aux arbres de tous les bouddhas ; ils s'appellent tous uniformément arbres de l'*omniscience*. De-

१) सचेदत्तशः स्वप्नात् रुग्ना श्रियि सत्त्वा बुद्धमालेभ्यकाषे एकपुष्पमयि ज्ञेयस्यति तद-
प्यहं कुशलमूलं निर्वाणपर्यवसानं वरामीति ॥

(*Mahākaruṇā sūtra* ap. C. s., 179)

2. Des arbres saints sont aussi nommés dans les textes pâlis. Les arbres représentés à Bharhut sont décrits dans le *Buddhacanṣo*.

Sur l'arbre de *Vipassi* voy. *Buddhacanṣo*, p. 106.

bodhi tassa bhagavato
pāṭaliti pavuecati.

Sur l'arbre de *Vessabhu*. Voy. *ibid.*, p. 114.
bodhi tassa bhagavato
asalo 'ti pavuecati.

de *Kakusandha*. Voy. *ibid.*, p. 118.
bodhi tassa bhagavato
siriso 'ti pavuecati.

de *Konāgamana*. Voy. *ibid.*, p. 122.
bodhi tassa bhagavato
udumbaro 'ti pavuecati.

de *Kassapa*. Voy. *ibid.*, p. 127.
bodhi tassa bhagavato
nigrodho 'ti pavuecati.

de *Gotama*. Voy. *ibid.*, p. 131.
ahañ assatthamūlamhi
patto sambodhim uttamam.

Sur le sens de *bodhi* voy. *Childers*, s. v., et aussi *papañcasūdani* (ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris, f. kṛ) *bodhitī rukkho pi maggo pi sab-
baññutaññānam pi nibbāññāpi*.

vant chacun d'eux est représenté un siège, le trône sur lequel le futur sauveur du monde est assis lorsqu'il atteint l'omnipotence ou bodhi, en d'autres termes, devient un Illuminé ou un Bouddha. Ces trônes sont les *bodhimandas* auxquels fait allusion le croyant lorsque, acceptant les trois refuges et faisant vœu d'observer les commandements, il devient bouddhiste ou membre de la communauté bouddhique : « Je vais accomplir les commandements, dit-il, de ce jour jusqu'à ce que je sois assis sur le trône de l'omnipotence^{1.} »

On a essayé d'établir quelque relation de descendance entre les arbres sacrés du bouddhisme dits bodhi, arbres de l'omnipotence, et les anciennes représentations mythologiques des arbres du monde communes à tous les peuples aryens. Mais le culte bouddhique de l'arbre avait un sens parfaitement défini et spécial ; il a pu apparaître d'une manière absolument indépendante des représentations mythologiques antérieures. Pour le bouddhiste, l'arbre sacré était l'arbre de l'omnipotence, le symbole de son salut. La légende nous apprend que Gautama, le sage de la tribu des Çäkyas, se soumit six ans à des privations ; il lutta six ans, cherchant le véritable chemin du salut, et enfin près de la ville actuelle de Gaya, assis sous un *Ficus religiosa* resté vert aujourd'hui encore au milieu des ruines, il s'aperçut qu'il avait acquis la vérité, que « la plus haute compréhension », c'est-à-dire la *bodhi*, lui avait été découverte. Il vit qu'il était devenu Illuminé ou Bouddha, et trouva le chemin véritable du salut. Pour le bouddhiste qui n'avait et n'a encore aucun doute sur ce miracle du salut, l'arbre de la *bodhi* était le symbole du salut. Il y voyait, non pas l'arbre de l'ancienne mythologie aryenne, mais l'arbre sous lequel s'était accompli le salut du monde. Il l'honorait comme l'arbre de l'Illuminé, et c'est pourquoi il avait placé sous son ombre le trône du Bouddha.

1. Cette formule ne se rencontre pas en pâli. Voy. *a. k. p.*, fol. 2.

घृमसुकनामा इमां वेलामुपादाय पावदावोधिमएडनिपद्नात् ॥

C'est encore une signification spécialement bouddhique qu'il faut attribuer à un autre symbole dont le culte est représenté dans les bas-reliefs de Bharhut, savoir le *dharma-cakra* ou « roue de la loi ». Le dharmacakra, on le sait, se rencontre non seulement à Bharhut, mais encore dans d'autres monuments bouddhiques anciens ; la roue de la loi est très souvent figurée sur les anciennes monnaies ; on la trouve entre autres sur celles de Ménandre¹. Il semble qu'à Ceylan la roue de la loi n'ait aucune importance dans le culte, mais dans le Nord, au Népal, par exemple, elle joue un grand rôle : cette roue est un accessoire indispensable dans la célébration de divers rites et cérémonies ; elle est la représentation visible de la doctrine métaphysique de l'enchaînement mutuel des causes².

Mais le culte du Bouddha dans l'ancienne société bouddhique ne s'exprimait pas seulement par des offrandes à sa communauté ou par l'adoration des symboles, emblèmes visibles de son omniscience ou de sa loi ; les fidèles honoraient aussi divers souvenirs matériels du Fondateur : les reliques, les constructions sacrées qui les recouvriraient, les stûpas ou

1. La représentation de la roue de la loi se trouve planches XIII, XXXI, 2, XXXIV, 4. A Bharhut elle est appelée *bhagavato dharmacakam*.

2. Les monnaies de Ménandre sont décrites et représentées dans *Ariana Antiqua*. Voy. planche IV, 11. Les Jainas mentionnent une roue de la loi à Takṣaṇilā :

तज्जिलाया बाहुवलिविनिर्मितं धर्मचक्रं T. k., fol. 70.

Sur les monnaies de Ménandre, la roue pouvait avoir aussi une autre signification, c'est-à-dire être le symbole du souverain universel, la roue étant aussi l'un des joyaux qui appartiennent nécessairement à tout Cakravartin ou souverain maître du monde.

3. C'est ainsi que *dharma-cakra* est expliqué dans quelques tantras. Dans *N. s. t.*, fol. 14 et 15, la roue est appelée : प्रतीत्यप्रसम्पत्पादर्थमूच्कं;

Voici ce qu'on en dit : श्रौः संधायते नाभिनामै चाराः प्रतिष्ठिताः ।
प्रतीत्योत्पादयोगाच्च चक्रमेत्प्रवर्तते ॥

caityas¹. Ces mêmes bas-reliefs de Bharhut représentent l'adoration des fidèles devant les stûpas et la vénération des reliques. Les bouddhistes élevaient des stûpas au-dessus de divers objets sacrés². Selon certains témoignages, ils les construisaient sur des objets « sanctifiés par l'usage », c'est-à-dire qui avaient appartenu au Saint; ces stûpas s'appelaient alors *paribhottacetiya*; les constructions au-dessus des livres sacrés *dhammacetiya*, celles qui recouvreraient des reliques *dhâthucetiya*.

Des témoignages plus anciens³ nous apprennent que des stûpas étaient élevés au-dessus des restes d'un saint ou d'un roi souverain du monde. Les inscriptions parlent de stûpas construits par des disciples au-dessus des restes de leur maître. Des stûpas, selon le témoignage de quelques textes bouddhiques, étaient élevés sur les restes de simples mortels. On pouvait jeter ces restes dans une rivière ou les renfermer dans un stûpa⁴. Il se peut que cette prescription rapportée dans un texte bouddhique récent renferme la clef qui nous permettra d'expliquer l'origine des stûpas. Ce n'était d'abord autre chose qu'un tumulus. Mais quelque explication qu'on donne de l'origine des stûpas et d'où qu'on la déduise, il est hors de doute que les bas-reliefs de Bharhut nous représentent des upâsakas devant des constructions sacrées qui ont un lien et un rapport étroit avec le Fondateur. Ces sculptures mettent devant nos yeux des constructions qui rappelaient directement au fidèle le Sauveur

1. *Cetiya* (caitya) a un double sens dans les textes bouddhiques : a) ce mot désigne tout objet sacré : l'arbre mahâbodhi est aussi un *cetiya*. Voy. par exemple *jât.* XXIII, 1, 6, *buddhehi pana paribhutto mahâbodhi dharantesu pi parinibbutesu pi cetiyam eva 'ti*, et b), ce même mot désigne un stûpa.

2. *Mélanges asiatiques*, VI, 589, cf. *Jât.* XIII, 1, 6.

3. *Mahâparinibbânasutta*, p. 52, 66.

4. Voy. *jât.* V, 1, 2, dans *Mélanges as.*, VI, 579, cf. *P. p. nadyâm pratisthâ-payedasthi caityagarbhe viçesataḥ*. Voy. *Bhaja Ins.* 2, 3, 4 et surtout *Bedsa ins.*, 2, où précisément est mentionné un stûpa qu'éleva un disciple sur les restes de son maître.

du monde. Il se peut que l'artiste qui a figuré les stûpas dans ces sculptures n'ait pas eu l'intention de représenter exclusivement des constructions sacrées renfermant des reliques¹, mais il est hors de doute que le culte des reliques existait déjà à cette époque : une des sculptures représente la vénération dans le ciel des cheveux du Bouddha².

On ne saurait douter qu'il faille considérer le Bouddha comme le centre autour duquel gravite tout le culte que représentent les sculptures de Bharhut, bien que nulle part on ne trouve son image visible comme objet de culte. On prie ses restes cachés sous la coupole des stûpas, les symboles visibles de son omniscience et de sa loi, et les dieux dans le ciel aussi bien que les hommes sur la terre, honorent ces mêmes objets. Voilà quelle était pour le bouddhiste l'importance du Bouddha à l'époque où fut construit le stûpa de Bharhut; mais cette manière de comprendre le Fondateur n'a pas dû certainement apparaître tout d'un coup, il a fallu que durant longtemps elle s'élaborât peu à peu.

Les traditions relatives aux schismes, que nous allons maintenant examiner, nous découvrent, bien que d'une manière fort incomplète, le développement graduel de la doctrine touchant Bouddha. Les récits se rapportant aux questions qui séparèrent la communauté bouddhique nous apparaissent aujourd'hui, grâce aux antiques sculptures de Bharhut, sous un jour nouveau.

1. L'adoration des stûpas est représentée planches XIII, XXXI, fig. 1.

2. Voy. planche XVI (*Bhagarato cudamaho*). Sur l'origine de ce sanctuaire voy. *jātaka*, I, p. 65, cf. *Lalitavistara*, p. 278, où l'on parle des honneurs rendus et aussi :

V. τ., II, 4, 9, 11. ehi mātali ambe pi
bhīyyo bhīyyo mahemase
tathāgatassa dhatuyo
sukho puññāna uccayo

Ces paroles sont mises dans la bouche d'Indra

APPENDICES AU CHAPITRE VII

Appendice A.

annam pānam vattham yānam
 mālāgandhvilepanam |
 seyyāvasathapadipe
 yo yuttapatte dade sadā ||
 evam dānamayam puññam
 nippahādetvāna sādhukam |
 tato param pañcasilam
 niccam rakkheyya sādhukam ||
 cātuddasī pannarasī
 yāva pakkhasa atthami |
 pātihāriyapakkhañ ca
 atthāñgasusamāhitam ||
 uposathañ upavasetha
 sadā sile susamvuto |
 evam sabbañ tu kusalam
 karontā yāva jivikam ||
 ito cutā manussattā
 saggam gacchanti te narā |
 te ca saggagatā tattha
 modanti kāmakāmino ||
 vipākam samvibhāgassa
 anubhonti amaccharā |
 ye cā aññe pi narā honti
 puññakāmā sukhathikā ||
 ārāmaropā vanaropā
 ye janā setukārakā |
 papañcaudapānañ ca
 ye dadanti upassayam ||

tesam̄ divā ca ratto ca
 sadā puññaṇī pavaḍḍhati |
 dhammaṭṭhā silasampannā
 te janā saggagāmino ||
 te ca saggagatā tattha
 modanti kāmagāmino |
 vipākaṇī samvibhāgassa
 anubhonti amaccharā ||
 ye bodhirukkhaṇī ropenti
 jaṭaṇī siñcanti ye narā |
 cetiyaṇī buddharūpañ ca
 karonti kārayantī ca ||
 pabbajanti sayam̄ c̄ eva
 pabbājenti param̄ pi ca |
 baddhasimam̄ pi ye c̄ aññe
 bandhāpenti tato param̄ ||
 uposathādi karetum
 bhikkhūnaṇī simamaṇḍalam̄ |
 vihāraṇī pi ca sakkaccam̄
 karonti kusalatthikā ||
 ye c̄ aññe kaṭhinaṇī denti
 bhikkhusaṅghassa sādarā |
 dipasahassapūjañ ca
 pupphasahassapūjakanī ||
 chattāṇī dhajaṇī patākañ ca
 pūjanī karonti ye narā |
 te sabbe kusalam̄ katvā
 saggam̄ gacchanti dāyakā ||
 te ca saggagatā tattha
 modanti kāmakāmino |
 vipākaṇī sakadānassa
 anubhonti amaccharā ||
 salākabhattakañ c̄ eva
 pakkhikañ ca uposathaṇī
 aggidānaṇī dadanti ye ||

ye janā patipatham diṭṭham
 bhikkhusaṅghañ ca sādarā |
 añjaliṃ paggahetvāna
 mettāsahitena cetasā ||
 pasādasommanettena
 oloketvābhivandiya |
 vihāraṇi pi ca ye gantvā
 vātena vippakīritam ||
 buddhassa pūjite puppham
 samkhaḍghetvāna sādhukanī |
 cinitvā sobhanaṇi katvā
 vanditvāna nivattiyum ||
 te cāpi saggam gacchanti
 labhanti vipulaṇi sukham
 ekacce duggatā sattā.
 āmalakaharitaki ||
 uechukaṇḍādimattam pi
 datvā pasannamānasā |
 saggam gacchanti te cāpi
 labhanti vipulaṇi sukhaṇi ||

(L. p. s., fol. 65.)

Appendice B.

भगवां कौशास्त्रियो विद्वनि स्म घोषिरागमे । ग्रथागुम्भां महाचून्दो पेन भगवास्तेनोपसंक्रात्सः । उपसंक्रम्य भगवतः पादौ शिर्सा बन्दित्वा । एकात्तेऽस्थादेकात्ते स्थित ग्रागुम्भां महाचून्दो भावत्तमेतद्वोचत् । लभ्यं भद्रत श्रौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु प्रज्ञापयितुं । महाफलं । महानुशंसं । महायुतिकं । महावैत्ताग्रिकं ॥

लभ्यं चून्देति भगवास्तस्थावोचत् । समेमानि चून्दोपधिकानि पुण्यक्रियावस्तूनि । महाफलानि यावन्महावैत्ताग्रिकाणि । यैः समन्वागतस्य आदस्य कुलपुत्रस्य वा कुलडुहितुर्वा चरतो वा तिष्ठतो वा स्वयत्तो वा ज्ञापतो वा सततं समितमभिवर्धत एव पुण्यमुफकायत एव पुण्यं । कतमानि सप्तं । इह चून्द श्राद्धः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा चातुर्देशाय मित्रसङ्गायागामं प्रतिपादयति । इह चून्द प्रथममौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु महाफलं यावन्महावैत्ताग्रिकं पेन समन्वागतस्य कुलपुत्रस्य वा विस्तरेण यावडुपजापयत एव पुण्यं ॥

पुनरपरं चून्द श्राद्धः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा तस्मिन्वेवागमे विहारं प्रतिष्ठापयति । इह द्वितीयमौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु । महाफलं यावडुपजापयत एव पुण्यं ॥

पुनरपरं चून्द श्राद्धः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा तस्मिन्वेव विहारे शयनासनं प्रप-
च्छक्ति । तद्यथा मध्यपीठं वृसिकोच्चविम्बोपयनं चतुरश्रकं ददाति । इह चून्द तृतीयमौप-
धिकं पुण्यक्रियावस्तु पूर्ववत् ॥

पुनरपरं चून्द श्राद्धः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा तस्मिन्वेव विहारे ध्रुवभितो प्रसा-
प्तपत्यनुकूलयज्ञमिदं चून्द चतुर्थमौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु महाफलं पूर्ववत् ॥

पुनरपरं चून्द श्राद्धः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा । ग्रागत्तुकाय गमिकाय दानं ददा-
ति । इह चून्द पञ्चममौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु पूर्ववत् ॥

पुनरपरं चून्द श्राद्धः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा गतानाय गतानोपस्थापकाय वा दानं
ददाति । इह पछममौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु पूर्ववत् ॥

पुनरपरं चून्द श्राद्धः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा । यास्ता भवत्ति शीतलिका वा
घर्दलिका वा वातलिका वा वर्षलिका वा । तदूपासु शीतलिकासु यावद्यलिकासु भक्ता-
नि वा तर्पणानि वा यवागपानानि वा । तानि सङ्गायाभिनिर्वृत्यानुप्रयच्छक्ति । इहमार्या
घस्माकमनार्दग्रात्राः । अनभैवृष्टीवराः परिभुव्य सुखं स्पर्शं विद्वरतु । इह च चून्द सप्तम-
मौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु । महाफलं यावडुपजापयत एव पुण्यमेभः सप्तमौपधिकैः पु-
ण्यक्रियावस्तुभिः समन्वागतस्य आदस्य कुलपुत्रस्य वा कुलडुहितुर्वा न लभ्यं पुण्यस्य

प्रमाणमुद्दीर्तुं । एतावत्पुण्यं वा पुण्यफलं वा । पुण्यं वा पुण्यविपाकं वा । अषि तु ब-
ड्डतात्पुण्यस्य महागुणाग्रस्कन्ध इति संख्यं गच्छतीत्येवमादि ॥

द्विरप्यायुष्मानमहाचून्दो भगवत्तमेतद्वोचत् । लभ्य भद्रत निरौपधिकं पुण्यक्रिया-
वस्तु प्रज्ञापयितुं पहाफलं यावन्महावैस्तारिकं । लभ्यं चून्देति । भगवांस्तस्यानोचत् ॥

सप्तमानि चून्द निरौपधिकानि पुण्यक्रियावस्तुनि यैः समन्वागतस्य आदस्य कुलपु-
त्रस्य वा कुलडृहितवां । चरतो वा तिष्ठतो वा विस्तरेण यावदुपज्ञापत एव पुण्यं । क-
तमानि सप्त । इह चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडृहिता वा शृणोति । तथागतं वा तथा-
गतश्चावकं वा । अपुक्तं प्रामनेत्रमुपनिश्चित्य विवृतीति । श्रुत्वा च पुनरधिगच्छति प्री-
तिप्रामोद्यमुदारं कुशलं नैक्यायोपसंहितं । इदं चून्द प्रथमं निरौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु
पूर्ववत् । यावदुपज्ञापत एव पुण्यं ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडृहिता शृणोति तथागतं वा तथागतश्चावकं
वा उद्युक्तमनागमनाप । श्रुत्वा च पुनरधिगच्छतीति पूर्ववत् । इदं चून्द द्वितीयं निरौप-
धिकं पुण्यक्रियावस्तु ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडृहिता वा शृणोति । तमेव तथागतं वा तथा-
गतश्चावकं वा । अध्यानमार्गप्रतिपन्नं । तदेव प्रामनेत्रमनुप्राप्तं । श्रुत्वा च पुनरधिगच्छती-
तिपूर्ववत् । इदं चून्द ततीयं निरौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु । यावदुपज्ञापत एव पुण्यं ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडृहिता वा शृणोति तथागतं वा तथागतश्चा-
वकं वा तदेव प्रामनेत्रमनुप्राप्तं श्रुत्वा च पुनरधिगच्छतीति पूर्ववत् । इदं चतुर्थं निरौप-
धिकं पुण्यक्रियावस्तु पूर्ववत् । यावदुपज्ञापत एव पुण्यं ॥

पुनरपरं आहः कुलपुत्रो वा कुलडृहिता वा तमेव तथागतं वा तथागतश्चावकं वा द
र्शनयोपसंक्रामति दृष्ट्वा च पुनरधिगच्छतीति पूर्ववत् । इदं चून्द पचमं निरौपधिकं पुण्य
क्रियावस्तु ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडृहिता वा तस्यैव तथागतस्य वा तथागतश्चा-
वकस्य वा । अतिकाळमें शृणोति । श्रुत्वा च पुनरधिगच्छतीति पूर्ववत् । इदं चून्द षष्ठं नि-
रौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु ॥

पुनरपरं आहः कुलपुत्रो वा कुलडृहिता वा तस्यैव तथागतस्य वा तथागतश्चावकस्य
वा । अतिकाळमें शृणोति । श्रुत्वा च बुद्धं शरणं गच्छति सहं शरणं गच्छति धर्मं शरणं
गच्छति । शितापदानिच्च प्रतिगृह्णाति । इदं चून्द सप्तमं निरौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु महा-
फलमिति पूर्ववत् ॥

बुद्धपन्थभयान्न मर्वं लिखितं ॥ A. f. c., 174-5.

CHAPITRE VIII

Les Traditions relatives au Schisme bouddhique.

- 1^o Les sources de l'histoire du schisme : Vasumitra et Buddhaghosha.
2^o L'époque où vécut Buddhaghosha. 3^o Les renseignements que nous possédons sur sa vie. 4^o Caractère général des légendes qui le concernent. 5^o L'histoire légendaire de Vasumitra et l'époque où il a vécu. 6^o La source la plus ancienne. 7^o L'apparition des sectes. 8^o Témoignage du Dipavansa. 9^o Le récit de Vasumitra. 10^o Les causes de la scission.

Les écrits sectaires, à peu d'exceptions près, ne nous sont pas parvenus dans l'original. Beaucoup d'entre eux néanmoins, nous sont connus par des traductions chinoises¹ et thibétaines. Deux sources principalement nous fournissent une esquisse générale des principaux dogmes des hérétiques en même temps qu'une courte histoire du schisme bouddhique ; l'un de ces documents, en langue pâlie, forme une partie du canon et a été commentée par Buddhaghosha ; l'autre, dont l'original sanscrit est selon toute vraisemblance entièrement perdu, nous a été conservée dans une traduction thibétaine et plusieurs traductions chinoises ; il a été trouvé par le professeur Wassilieff, traduit par lui du thibétain et

1. On peut trouver la revue la plus complète qui existe actuellement des écrits sectaires en traductions chinoises dans le travail du Japonais BUNYU-NANJO, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*, Oxford, MDCCCLXXXIII, et aussi dans le Catalogue de S. BEAL, *The Buddhist Tripitaka as it is known in China and Japan*, 1876. Le t. I^r du célèbre écrit du professeur WASSILIEFF, quoiqu'il ne présente pas au lecteur un coup d'œil complet de toute la littérature, renferme néanmoins une foule de renseignements qu'on ne trouve pas dans les deux livres que l'on vient d'indiquer.

édité avec d'excellentes notes explicatives dans le premier volume de son célèbre ouvrage sur le bouddhisme. Ces deux écrits diffèrent par l'étendue et le mode d'exposition.

L'ouvrage sanscrit attribué à Vasumitra, énumère les thèses acceptées et défendues par les diverses sectes; ces thèses sont groupées par sectes et non par sujets. La polémique est entièrement absente de l'écrit de Vasumitra, d'ailleurs peu étendu.

Voici ce que l'auteur déclare dans les vers qui forment l'introduction :

« La parole du Bouddha se trouve dans tous les écrits que reconnaissent les écoles dissidentes.

» L'objet (de la doctrine) de l'Āryasatya (des quatre vérités), renferme toute la prédication du Bouddha (et il se trouve dans ces écrits) comme l'or dans le sable.

» C'est pourquoi il doit aussi servir de source et de fondement (pour la réconciliation'). »

L'écrit pāli, plus étendu, est polémique. Le nombre des thèses qu'il indique est bien moindre que dans l'aperçu de Vasumitra; à chaque thèse est consacré un chapitre spécial, les dénominations des sectes auxquelles appartenaient ces thèses litigieuses ne sont pas mentionnées dans le texte et ne se trouvent que dans le commentaire attribué à Buddhaghosha.

Il est bien clair qu'aucune de ces deux sources, pālie ou sanscrite, n'est contemporaine du fait dont elles nous informent, et il est incontestable également que ces documents n'ont pas un caractère rigoureusement historique. Les auteurs des deux écrits, en exposant ce qu'ils savaient sur la doctrine des diverses sectes, ne distinguent pas ce qui est primitif dans ces doctrines de ce qui n'y apparut que plus tard. Les dix-huit sectes, au témoignage même des bouddhistes, ne parurent pas à la fois, le schisme grandit et se développa gra-

duellement durant quelques siècles. Cela nous porterait à croire qu'il faut distinguer dans les doctrines des sectes des couches d'âges différents, mais on ne trouve pas trace d'un semblable développement historique des hérésies dans l'exposition de nos deux auteurs.

La tradition des bouddhistes du Sud nous a conservé des détails divergents sur Buddhaghosha. « Son histoire, dit une chronique méridionale¹, est racontée de diverses manières dans différents livres; il faut ne pas s'en préoccuper l'esprit et l'on doit considérer comme certain que Buddhaghosha vint dans l'île, copia les trois pitakas, composa des commentaires; quand il eut copié les trois pitakas, Buddhaghosha retourna dans l'Inde². »

La date à laquelle Buddhaghosha parût dans l'île est sans aucun doute bien mieux précisée que beaucoup de dates dans l'histoire de l'Inde; la tradition s'accorde à faire visiter l'île par le grand prélat bouddhiste sous le roi Mahānāma; mais l'époque où vécut ce roi n'est pas déterminée d'une façon concordante.

On connaît trois indications différentes : l'une est donné dans le *Mahāvansa*, les deux autres dans une chronique birmane³.

Le *Mahāvansa* raconte que Mahānāma régna vingt-deux ans, de 410 à 432 après J.-C., et c'est durant ce temps que Buddhaghosha visita Ceylan⁴. Ce fait se produisit

1. *Sāsanacūḍīso*.

2. *Ibid.* Kiñcāpi nānāganthesu nānākārehi buddhaghosuppatti āgata tatthāpi buddhaghosattherassa sihaladipam gantvā piṭakattayassa likhanam atthakathāuā ca karaṇam eva pamānan 'ti manokuliṭham na uppādetabban 'ti. buddhaghosatthero piṭakattayañ likhitvā jambudipam paccāgamāsi.

3. *L. c.* ... jinasāsanam dvattimśādhikanavavassasatapamānam hoti. tamū ca kāle yadā dvihi vassehi ūnañ ahosi tadā mahānāmaranño kāle..... buddhaghoso nāma thero laukādipam agamāsi. amarapuramāpakkassa rāñño kāle sihaladipehi bhikkhūhi pesitasandesapāññe pana chapaññāsādhikanava-vassasatātikkantesu 'ti vuttam,

4. *The Mahāvansa* (Colombo, 1877), p. 15 et suiv.

en 413, suivant une autre tradition singhalaise¹. La chronique birmane, elle, affirme que la visite de Buddhaghosha eut lieu en 387, deux ans avant la mort de Mahānāma². Il est bien clair que les auteurs des chroniques ne savaient pas d'une manière certaine quand s'était produit cet important événement de l'histoire de leur canon.

Encore plus confuse et plus obscure est leur manière de se représenter ce que fit Buddhaghosha. Peu avant son arrivée à Ceylan, sous le roi Buddhadāsa, on exécuta une traduction des sūtras du pāli en singhalais³. Au bout de quarante ans, Buddhaghosha arrive à Ceylan, venant de l'Inde, des contrées où florissait alors le Mahāyāna ; il copie les trois pitakas, traduit un commentaire du singhalais en pāli et rapporte son œuvre dans l'Inde, où néanmoins on n'a jusqu'ici trouvé aucune trace ni de ces monuments littéraires, ni même de la langue pālie.

Bien que la vie de Buddhaghosha soit racontée avec beaucoup de détails, il est très visible que ces détails ont le caractère de légendes ; la chronique singhalaise le fait naître dans une famille brāhmaṇique, dans le voisinage de l'arbre sacré, c'est-à-dire aux environs de la ville actuelle de Buddha-Gayā dans le Béhar. Tout d'abord il étudia les Vēdas et les systèmes philosophiques des brāhmaṇes. Une fois, étant entré dans un monastère, il lut durant la nuit le système de Patan-

1. Voy. la note plus haut.

2. C'est ainsi, sans aucun doute, qu'il faut comprendre l'énumération de la chronique. L'année indiquée plus haut s'obtient en additionnant toutes les années du règne de Mahānāma. En l'an 830 de la mort du Bouddha, la dent sacrée fut apportée de Kalinga à Ceylan. (Voy. *The Mahawansa*, p. 7.) Le récit de la chronique birmane est distinct de celui que fait de l'événement la chronique singhalaise, et à cette date, on ajoute les années des règnes des rois Jetṭha Tissa (9), Buddhadāsa (39), Upatissa (42), Mahānāma (22). La somme de ces années (102) ajoutée à '830. donne 932. Buddaghosha visita Ceylan en 930, c'est-à-dire deux ans avant la mort de Mahānāma.

3. Voy. *The Mahawamsa*, p. 13. La chronique birmane rapporte cet événement à l'an 890 après la mort du Bouddha et donne une citation tirée du *Cūlacaṇḍo*.

jali; c'est là qu'il fut converti au bouddhisme par un certain moine pieux nommé Revata. Après sa conversion, Buddhaghosha composa dans l'Inde quelques ouvrages, et ensuite, sur l'indication de son maître Revata, se dirigea vers Ceylan pour écrire la traduction en langue māgadhi, c'est-à-dire pâlie, des commentaires sur les trois pitakas. Selon les paroles de Revata que rapporte la chronique singhalaise, il n'existe alors dans l'Inde qu'un seul texte des trois pitakas et le commentaire ne se trouvait complet et inaltéré que dans l'île de Ceylan. C'est pourquoi Buddhaghosha s'y rendit pour traduire ce commentaire du singhalais en pâli¹.

La biographie de Buddhaghosha que l'on trouve dans la chronique birmane, abonde en nouveaux détails; on y donne les noms de son père et de sa mère, on y détermine avec plus de précision le lieu de sa naissance, et son œuvre littéraire est représentée avec des amplifications d'un caractère fabuleux. A Ceylan, de saints personnages cherchaient un homme capable de traduire les trois pitakas du singhalais en pâli; ils n'en trouvèrent pas sur la terre et allèrent au ciel. Là, leur choix s'arrêta sur un Devaputra (fils de dieu) nommé Ghosho; ils se joignirent au dieu Çakra pour prier Ghosho de se charger de la traduction, et celui-ci, dans ce but, s'incarna sur la terre. Ghosho naquit aux environs de l'arbre sacré dans le village de Ghosho, du brâhmane Keça et de son épouse Keçî. Comme, au moment de sa naissance, les brâhmañes s'écrièrent : « Mangez, bien-aimés, buvez! » on donna au nouveau-né le nom de *Ghosho* (son, bruit).

A sept ans, Ghosho connaissait déjà les trois Védas, et selon la chronique birmane, lisait les Védas en compagnie d'un arhat; c'est de ce dernier que le jeune maître et thaumaturge apprit aussi la doctrine bouddhique. En trois mois il apprit les trois pitakas; après quoi l'orgueil s'empara de lui; il se mit à se demander qui savait mieux les trois pitakas, lui

1. Voy. *The Mahavamsa*, p. 15 et suiv.

Ghosho, ou son maître. Le maître s'en étant aperçu, se mit à le fixer ; Ghosho effrayé demanda pardon, à quoi le maître répondit : « Je te pardonnerai lorsque, étant allé à Ceylan, tu auras traduit du singhalais en langue māgadhi les trois pitakas. »

Vient ensuite dans la chronique birmane le récit du voyage de Buddhaghosha à Ceylan, récit accompagné de détails légendaires qui ne jettent aucun jour sur son œuvre littéraire¹.

Souvent, parmi les renseignements transmis sur Buddhaghosha, son origine, son œuvre, on s'efforce de trouver des faits certains et de les établir historiquement. Dans ces légendes, cependant, à côté de l'élément merveilleux, indigne par suite d'aucune confiance, on discerne très clairement une tendance pieuse, le désir d'attribuer à la tradition du Sud et au canon pāli une antiquité en quelque sorte prépondérante, et une sainteté particulière. Les légendes, en outre, trahissent leur lieu d'origine, leurs auteurs montrent une connaissance très imparfaite des endroits où se déroulent leurs récits; selon toute vraisemblance, ces récits furent imaginés dans un milieu dépourvu de renseignements bien précis sur l'état du bouddhisme dans le Béhar à l'époque à laquelle se rapportent la vie de Buddhaghosha et le voyage dans l'Inde du moine chinois Fa-Hian, c'est-à-dire soit en Birmanie, soit même à Ceylan, en un mot dans des contrées éloignées de l'ancien pays de Magadha ou du Béhar actuel, et de plus, longtemps après Buddhaghosha.

De la situation du bouddhisme dans le Béhar à une époque voisine de celle de Buddhaghosha, nous savons par les Mémoires de Fa-Hian, entre autres choses, qu'à l'endroit où le Fondateur atteignit la sagesse parfaite, c'est-à-dire aux environs de l'arbre sacré, se trouvaient *trois* monastères². Les moines qui occupaient ces demeures se distinguaient par une

1. Le texte pāli de la légende est donné plus bas dans l'appendice A.

2 *Record of the Buddhist Kingdoms*. p. 77.

observation rigoureuse de toutes les règles du Vinaya, ce qui ne pouvait avoir lieu sans une connaissance complète de cette partie du canon, connaissance évidemment impossible à acquérir sans l'aide de commentaires ; or, ces commentaires justement, selon les chroniqueurs singhalais, n'existaient pas dans l'Inde. C'est pour les chercher que Buddhaghosha alla à Ceylan.

Hiouen-Thsang qui visita plus tard les mêmes endroits, mentionne un grand monastère à très peu de distance de l'arbre sacré¹. Ce monastère, d'après lui, aurait été construit par le roi de Ceylan ; il y vivait environ mille moines, et ils appartenaient tous à l'école des sthaviras, mais étaient en même temps *mahâyânistes*.

Les légendes ne nous apprennent pas dans quel monastère au juste Buddhaghosha fut converti, reçut l'ordination et vécut, et, ce qui est bien plus grave, elles laissent absolument inexpliquée la question de savoir comment, dans un milieu de *Mahâyânîkas*, put naître le désir de se procurer les commentaires des *Hinayânîkas*. Et cependant voici ce qui ressort du récit des légendes du Sud. Dans un des monastères voisins de Buddha-Gaya, où florissait le *mahâyâna*, Buddhaghosha reçoit son éducation bouddhique ; à peu de distance de là se trouvent les monastères de Nâlanda, où, comme nous l'apprennent des sources dignes de foi, l'érudition bouddhique était prospère. Néanmoins, ce n'est pas là que s'adresse Buddhaghosha pour avoir un commentaire du canon, ou même le canon complet : il va à Ceylan chercher le canon singhalais (traduit en singhalais quarante ans auparavant) et un commentaire du canon dans cette même langue.

Pour un croyant qui admet les dons extraordinaires du religieux bouddhiste, qui peut-être ne doute même pas de la naissance miraculeuse de Buddhaghosha, il n'y a aucune difficulté à concilier des contradictions qui sautent aux yeux,

1. *Mémoires*, etc., I. 460, 487.

et l'exactitude de la légende ne lui inspire aucun soupçon. Il ne peut, il ne doit même pas se demander comment et quand Buddhaghosha apprit le singhalais : pourquoi dans ses œuvres volumineuses on ne trouve pas la moindre allusion à aucun de ces livres qui étaient certainement en usage alors parmi les moines de l'Inde septentrionale et devaient lui être connus, à lui qui vivait dans le Béhar ou l'ancien pays de Magadha. Mais une critique impartiale doit connaître de ces questions et peser avec soin toutes les difficultés qui s'y rattachent. Il pourra alors arriver que tous les récits sur Buddhaghosha n'apparaissent plus que comme une légende de pure invention se rapportant à une époque où effectivement quelque mouvement littéraire se produisit à Ceylan, où le canon fut partiellement traduit dans la langue locale, où divers commentaires furent réunis et fondus en un seul tout¹. Il se peut que plus tard on ait attaché à cette œuvre le nom d'un saint considéré comme l'incarnation d'un fils de dieu (Devaputra), qui, après une courte apparition à Ceylan, avait remporté dans l'Inde les fruits de ses travaux. Les chroniques locales qui nous racontent tout cela n'expliquent pas comment ces productions littéraires emportées dans l'Inde se trouvent cependant à Ceylan et non pas là où les fit parvenir Buddhaghosha qui, selon sa biographie, travaillait non pas tant pour Ceylan ou la Birmanie que pour le Magadha.

Quoique en désaccord avec beaucoup de savants dans notre appréciation de la légende de Buddhaghosha, nous pensons néanmoins qu'il n'y a pas de motif pour refuser tout fondement historique aux récits que nous possédons sur lui ; il est très vraisemblable que cette activité littéraire dont nous venons de parler se manifesta à Ceylan avec une intensité particulière du IV^e au V^e siècle après J.-C., et que le fruit en fut ce vaste commentaire que les savants ont aujourd'hui sous les yeux. Le souvenir de ce travail, comme beaucoup

1. Voy. *Pratimoksha*, p. vii et suiv.

d'autres, se conserva dans le milieu bouddhique sous forme de légende; tous les résultats du labeur de plusieurs siècles furent attribués à un personnage unique, à un thaumaturge glorieux, d'origine céleste, à un maître spirituel, né dans l'Inde, dans un lieu proche de l'arbre de la Sagesse¹.

En donnant cette explication des légendes relatives à Budhaghosha, il est impossible de ne pas reconnaître en même temps que l'époque à laquelle on rapporte ordinairement le commentaire pâli, c'est-à-dire le milieu du V^e siècle après J.-C., est déterminée avec beaucoup de vraisemblance.

Le second écrit, dont on a parlé plus haut, est attribué à Vasumitra, et si on savait exactement quel est le Vasumitra qu'il faut considérer comme l'auteur de *La roue qui montre la différence des principales opinions*, la question de la date de l'écrit lui-même se simplifierait notablement, et le livre nous donnerait alors des renseignements sur l'état des doctrines sectaires à une époque déterminée. Malheureusement on ne peut résoudre qu'approximativement le problème qui concerne l'auteur de cet important ouvrage.

La plupart des témoignages qui se rapportent aux divers écrivains bouddhiques du nom de Vasumitra sont réunis dans l'historien thibétain Târânâtha, source moderne et par suite pas toujours sûre. Se référant à un monument très ancien, Târânâtha considère (p. 65), un de ces Vasumitra comme contemporain de Kanishka et membre du concile du Kashmir à Kundalavana; mais il ajoute cette remarque : « Il ne faut pas voir dans ce Vasumitra le même personnage que Vasumitra, le grand docteur des Vaibhâshikas, lequel vécut plus tard » (p. 65).

Après ce personnage, Târânâtha nomme encore un Vasumitra, originaire du royaume de Mara, membre de la secte des Sarvâstivâdins et qui, en compagnie du bhadanta Ghoshaka, émigra de l'Inde dans le pays d'Açmaparânta, limi-

1. Max MÜLLER, *S. B. of the East*, vol. X, p. xx et suiv.

trophe de Tuhara. Cela eut lieu « après la troisième assemblée et peu après la mort du roi Kanishka lui-même » (p. 67).

Continuant l'énumération (p. 74) des grands écrivains, le même auteur dit encore : « Les bhadantas Dharmatrāta, Ghoshaka, Vasumitra et Buddhadēva, sont considérés comme les quatre grands docteurs de l'école des Vaibhāshikas. » « Mais, ajoute-t-il, il ne faut pas confondre... ce Vasumitra avec deux autres dont l'un a écrit le Çāstraprakarana, et l'autre le Samayabhedoparocanacakra. » Sur ce dernier Vasumitra l'historien thibétain nous donne l'information suivante : « Vasumitra composa un commentaire de l'Abhidharmakoça. Il est aussi l'auteur de la Rone qui montre la différence des dix-huit écoles (p. 175). » Le professeur Wassiliéff qui ne se montre pas généralement crédule, ni disposé à admettre aisément l'antiquité des écrits bouddhiques, a cru nécessaire de commenter ainsi ce passage : « Si la date véritable, est, comme nous le supposons, voisine de l'époque d'Hiouen-Thsang qui a traduit cet écrit en chinois, comment a-t-il pu se faire que le chinois nous ait conservé jusqu'à présent deux traductions encore plus anciennes ? Il faut donc penser que l'auteur se trompe en prenant le Vasumitra qui a composé le commentaire de l'Abhidharmakoça pour le même personnage que celui qui a écrit sur les écoles, d'autant plus que nous rencontrons déjà un Vasumitra à une époque plus ancienne et que les bouddhistes lui attribuent précisément la réconciliation des écoles (p. 175). » Suivant Tārānātha nous devons admettre plusieurs écrivains du nom de Vasumitra :

- 1^o Le contemporain de Kanishka.
- 2^o Le Vasumitra qui émigra dans un pays voisin du Tōharistan en compagnie de Ghoshaka.
- 3^o Le célèbre docteur des Vaibhāshikas.
- 4^o L'auteur de l'Abhidharmaçāstraprakarana.
- 5^o L'auteur du commentaire sur l'Abhidharmakoça et de l'écrit : « Roue, etc. »

De ces cinq écrivains c'est le plus ancien qu'il faut considérer comme l'auteur du Çāstraprakarana. « Dans la préface de l'Abhidharma chinois mise sous son nom, il est dit de lui que c'est le futur successeur du Bouddha Maitreya, le Bouddha Sinha; son père était brâhmaïne dans le royaume de Pita (Videha); son nom de laïque était Uttara (U-do-lo); suivant cette préface, Vasumitra naquit quand le Bouddha vivait encore et composa ce livre après la mort du Maître. S'étant trouvé dans le royaume de Kanyakubja (Tsao-tcheou-dou), il se fixa dans le jardin de Pan-nai et devint fameux dans le monde entier¹. »

Hiouen-Thsang décrivant le Gândhâra² mentionne cet écrivain bouddhiste : « Parmi les saints et les sages de l'antiquité, dit-il, beaucoup vinrent de l'Inde centrale ici et se fixèrent en ce pays pour instruire et conduire les hommes. On peut citer comme exemple le docteur des çâstras Vasumitra, celui qui a composé le traité Abhidharmaprakarana-pâdaçâstra. »

Yaçomitra, l'auteur d'un commentaire circonstancié sur l'Abhidharmakoça, cite aussi Vasumitra au nombre des auteurs des premiers Abhidharmas et le distingue du commentateur de l'Abhidharmakoça, disciple de Gunamata. Hiouen-Thsang connaît aussi le Vasumitra, qui est le deuxième en date, le contemporain de Kanishka, bien que dans la traduction française de ses Mémoires la transcription chinoise du nom propre indien ait été inexactement rétablie en sanskrit ; à cet endroit de la relation du pèlerin chinois il faut lire Vasumitra et non Vasubhandu³.

Le second et le troisième Vasumitra de la liste de Târânâtha ne doivent peut-être pas être distingués du contemporain de Kanishka : le second est en effet mentionné peu après le premier et on ne sait rien de lui, sinon qu'il émigra

1. WASSILIEFF, III, 67, note.

2. *Mémoires*, etc., I, 119.

3. WASSILIEFF, III, 66, note, *Mémoires*, etc., I, 175 et suiv.

dans le Toharistan ; ce qui a pu aussi arriver au contemporain de Kanishka après la mort du roi son protecteur. Le troisième Vasumitra est donné comme un grand docteur des Vaibhâshikas. Hiouen-Thsang, parlant du concile tenu sous Kanishka, rapporte que les Anciens présents à ce concile au nombre de cinq cents, composèrent sous la direction de Vasumitra, entre autres ouvrages, et pour expliquer l'Abhidharma-pitaka, le commentaire dit *Abhidharmavibhâshâcâstra*. On pourrait croire que le célèbre Vaibhâshika Vasumitra et le contemporain de Kanishka ne sont qu'un seul et même personnage.

Aucun de ces écrivains n'est l'auteur de l'ouvrage sur les sectes bouddhiques. Târânâtha affirme que cet ouvrage est d'un écrivain très récent, le même qui a aussi commenté le livre de Vasubhandu, l'Abhidharma-kôça. Il n'y a guère aucun motif de suspecter l'exactitude de cette dernière indication. Le professeur Wassilieff a montré clairement (voyez plus haut) que l'auteur de l'ouvrage sur les sectes ne peut pas être contemporain d'Hiouen-Thsang ; mais Târânâtha n'affirme cela nulle part : la conjecture chronologique appartient entièrement au savant traducteur qui l'a lui-même brillamment réfutée. Târânâtha dit seulement que le contemporain de Kanishka et l'auteur de l'écrit sur les sectes ainsi que du commentaire sur l'Abhidharma-kôça sont deux personnages différents. Le professeur Wassilieff indique une considération qui rend impossible de faire du dernier le contemporain d'Hiouen-Thsang. A ces témoignages il faut en ajouter un troisième : Yaçomitra appelle Vasumitra, commentateur de l'Abhidharma-kôça, le disciple de Gunamata¹, et très souvent cite leurs opinions simultanément.

Gunamata est connu de Târânâtha et d'Hiouen-Thsang. Le premier en dit « qu'il était versé dans toutes les sciences

et qu'il composa un commentaire sur l'Abhidharmakoça ainsi que sur le Mūlamadhyama, etc.¹). Hiouen-Thsang connaît un Gunamata qui brilla dans une dispute avec Mâdhava, philosophe brâhmanique de l'école Sâṅkliya².

Ces témoignages nous amènent à conclure que Vasumitra vécut avant Hiouen-Thsang, mais après Kanishka et aussi après l'auteur de l'Abhidharmakoça, c'est-à-dire Vasubhandu.

Quelques renseignements sur Vasubhandu et son temps, outre ceux que l'on trouve dans les Mémoires d'Hiouen-Thsang et dans l'histoire de Târânâtha, nous sont encore fournis par une biographie spéciale de ce personnage qui a été traduite en chinois sous la dynastie Tchen (557-588) par le célèbre Jen-Ti³. Il est clair que, si cette biographie a déjà au VI^e siècle été traduite en chinois, l'original a dû exister dans l'Inde bien auparavant, et le célèbre auteur y vivre encore plus tôt. Selon cette biographie, Vasubhandu vîent dans le IX^e siècle après la mort du Bouddha, il naquit dans le royaume de Purushapura, mais il déploya surtout son activité à Ayodhya sous les rois Vikramâditya et Prâditya.

Hiouen-Thsang dit aussi que Vasubhandu fut le contemporain de Vikramâditya, roi de Cîravasti et de son fils Cîlâditya⁴. C'est ce synchronisme qui a servi de base principale pour établir la date de Vasubhandu. Il est bien clair qu'on n'a aucune raison d'identifier Vikramâditya, roi de Cîravasti, avec le prince bien connu qui a donné son nom à une ère indienne ; c'est par là néanmoins qu'ont débuté les recherches ; après quoi on a ainsi raisonné : puisque Vikramâditya a dû vivre dans la première moitié du VI^e siècle, Vasubhandu, lui, est de la seconde⁵, c'est-à-dire d'une époque

1. Wassiljeff, III, 163.

2. *Mémoires*, I, 142 et suiv.

3. Wassiljeff, *Le Buddhistus*, I, 210-215, 219 et suiv.

4. *Mémoires*, etc., I, 115 et suiv.

5. Max Müller, *India*, etc., p. 306 et suiv.

postérieure à celle où sa biographie avait déjà été traduite en chinois. On s'est efforcé d'appuyer cette conclusion par une série d'autres arguments, mais on comprend qu'ils ne supportent pas la critique en face de la date indiscutable de la traduction chinoise de la biographie. L'auteur de l'*Abhidharmakośa* n'a pu vivre au VI^e siècle. Ses premiers commentateurs, Gunamata et Vasumitra, ont dû aussi vivre plus tôt. Hiouen-Thisang parle de Gunamata comme d'un « écrivain ancien ».

La date de Vasubhandu, est-il dit dans un travail très récent¹, peut être fixée avec une vraisemblance très suffisante (can be fixed with tolerable certainty); mais cette vraisemblance n'est qu'apparente, il est hors de doute que Vasubhandu vécut avant le VI^e siècle, c'est-à-dire avant le moment où sa biographie fut traduite en chinois, et comme c'est le même Jen-Ti qui traduisit l'ouvrage de Vasumitra, il va de soi que cet ouvrage aussi doit être rapporté à une époque antérieure. Mais de combien le travail de Vasumitra a-t-il précédé le commentaire de Buddhaghosha? C'est ce qu'on ne peut jusqu'ici éclaircir d'une manière satisfaisante.

Il est clair qu'il faut considérer comme antérieur à Buddhaghosha le texte pâli qu'il commentait, le *Kathāvatthupparakaraṇa*, qui constitue une des parties du canon pâli ou des trois pitakas. La tradition fixe sa date avec beaucoup de précision; plus haut dans le chapitre IV on a montré néanmoins l'inconsistance de cette détermination. Dans un livre que la tradition fait remonter à l'époque d'Açoka le Grand, on trouve mentionnée entre autres la secte des *Vetulyakas* qui n'apparut qu'au III^e siècle après J.-C.² Il est bien clair que l'écrit en question n'a pu voir le jour avant cette dernière date.

De tout ce qu'on vient de dire il résulte que les écrits qui

1. *Memoirs*, etc., I, 412 et suiv.

2. Max MÜLLER, *India*, etc., p. 302 et suiv.

3. Voy. *The Mahāvairocana* (Ed. TURNOUR), p. 227, note. Cf. aussi plus haut, p. 82 et note.

servent de sources pour l'histoire que nous allons exposer du schisme bouddhique, doivent être rapportés à une époque comprise entre le III^e et le VI^e siècle après J.-C., et la date d'un seul d'entre eux, savoir celui qui est attribué à Buddhaghosha, peut être déterminée, comme on l'a montré plus haut, avec quelque précision.

Comme introduction à son commentaire du Kathāvatthupakarana, Buddhaghosha présente au lecteur une courte histoire de l'apparition des sectes bouddhiques ; cet aperçu du développement du schisme revient deux fois dans son ouvrage, l'auteur confirme encore sa propre exposition par une citation tirée du Dipavanso que l'on doit sans aucun doute considérer comme la source la plus ancienne de nos informations sur le développement des sectes.

Le commencement du schisme, selon Buddhaghosha et le Dipavanso, se rapporte à l'époque du deuxième concile. Ces mêmes moines Vajjiputtakas qui avaient admis les dix nouveautés et avaient été pour cela excommuniés et réfutés dans le concile, formèrent entre eux une secte particulière sous le nom de Mahāsāṅghikas. Selon notre auteur, ils étaient dix mille. Beaucoup d'autres sectes tirent d'eux leur origine.

Des (1) Mahāsāṅghikas se séparèrent deux autres sectes, les (2) Gokulikas et les (3) Ekabbohārikas.

Les (2) Gokulikas produisirent les sectes suivantes : les (4) Pannattivādas et les (5) Bahussutikas. Parmi ces deux sectes s'en forma une nouvelle : les (6) Cetyyavādas. Les premiers dissidents avaient produit de cette manière six sectes dès le II^e siècle¹.

Dans le cours du II^e siècle, il se sépara de la secte orthodoxe des Anciens ou Theravādas, les (7) Mahinsāsakas et les (8) Vajjiputtakas.

Ces dernières sectes en produisirent dans le même siècle

1. *K. r. p.*, fol. 3 : evamī mahāsāṅghikācariyakulato dutivavassasate pañca-caryakulāni uppinnāni tamī mahāsāṅghikēhu saddhiṇi cha bonti.

quatre nouvelles: les (9) Dhammuttariyas, les (10) Bhadrayānikas, les (11) Channāgarikas, les (12) Sammitiyas.

Dans le II^e siècle il se sépara des Mahinsásakas deux sectes : les (13) Sabbatthivádas et les (14) Dharmaguttikas.

Des Sabbatthivádas se séparèrent les (15) Kassapikas, des Kassapikas les (16) Sankantikas, et de ces derniers les (17) Suttavádas.

Selon Buddhaghosha, il se sépara de la secte des Aneiens onze sectes, et il y en avait en tout dix-huit, ce qui ne contredit pas le récit du Dipavanso où la genèse des sectes est présentée dans la même succession¹.

Dans le récit de la chronique singhalaise, le Dipavanso, on trouve en outre un trait qui n'est pas sans importance et que Buddhaghosha a omis dans son exposition. L'auteur de la chronique, exactement comme Buddhaghosha, donne pour origine au schisme les dix nouveautés coupables dont il a été question plus haut en parlant du deuxième concile, mais en même temps il mentionne, bien qu'avec beaucoup de concession et de brièveté, une autre action coupable des dissidents; il les accuse d'avoir détruit le canon primitif (mūla-sangaham) et d'en avoir composé un autre, d'avoir, dans les cinq parties (nikāya) du Suttapitaka, déterminé à leur manière l'ordre des diverses sentences et d'avoir altéré en beaucoup d'endroits de ce pitaka le sens et la loi².

Ces paroles de la chronique constatent le fait de l'existence de canons différents chez les différentes sectes; elles montrent que les diverses rédactions du canon se distinguaient non seulement par leur contenu, mais aussi par la distribution des sútras et d'une manière générale des diverses parties des trois pitakas. A en juger par ce que nous savons

1. Voici comment l'auteur termine son énumération: ime ekádasa acariyavada uppānñā te theravadehi sañdhim dvādasa honti iti ime ca dvādasa. mahiságihikanañ cha acariyavada 'ti sabbe ca athārasa acariyavada dutivavassata uppānna athārasa nikāya ti pi athārasacarivakulanīti pi etesāpi yeva namāpi. *l. c.*, fol. 4. Cf. *The Dipavamsa*, p. 35 et suiv.

2. *Dipavamsa*, p. 36

aujourd'hui des divers canons sectaires, cette différence extérieure est effectivement un signe très caractéristique. Un autre trait caractéristique pour l'aspect même de ces canons est encore relevé par la chronique quand elle rapporte que les dissidents rejetèrent une partie des Sūtras et du Vinaya et composèrent à la place de nouveaux Sūtras et un nouveau Vinaya; ils n'admettaient pas certains livres que renferme le canon pāli, par exemple un des livres du Vinayapitaka, le Pariyāra, six parties de l'Abluidharma, le livre Patisambhida, le Niddesa et une partie des Jātakas.

En partie par ignorance, en partie intentionnellement, les dissidents altérèrent le sens interne de la doctrine¹. Les sectes, d'après le récit du Dipavanso, se distinguaient aussi extérieurement; elles adoptaient des noms spéciaux, se revêtaient de robes particulières², différant par la couleur et la coupe; les accessoires qu'employaient les moines des diverses sectes n'étaient pas les mêmes, pas plus que leurs rapports extérieurs avec le monde.

Vasumitra, exactement comme les sources singhalaises, commence l'histoire du schisme au II^e siècle; mais d'après son exposition, les dix-huit sectes n'apparaissent pas seulement dans le cours du II^e siècle; elles s'étendent sur un espace de temps beaucoup plus considérable. La tradition singhalaise reconnaît bien aussi des sectes modernes; seulement elle ne les met pas au nombre des dix-huit principales³.

1. *Dipavanso*, p. 36. Cf. *Pratimokṣa-sūtra*, p. XLVII note.

2. Ce passage du *Dipavanso* a été autrement traduit par OUDINBEN et avant lui par d'ALVIS. Nous suivons le commentaire indigène. Voy. *Pratimokṣa-sūtra*, p. XLVII note. Les différents noms des moines des diverses sectes, les différences de couleur et d'aspect des robes dans les diverses sectes, sont mentionnés aussi dans d'autres sources. Voy. WASSILIÉFF, *Bouddhisme*, I, p. 267; St. JERÔME, *Journal Asiatique*, 5^{me} série t. XIV, p. 360 et suiv.

3. Dans le *Dipavanso* p. 33, les sectes postérieures sont ainsi énumérées: 1) Hemavārikas, 2) Rajagurikas, 3) Siddhārthas, 4) Pubbasellikas, 5) Aparasellikas, 6) Rajagurikas. Dans K. r., p. mon manuscrit, au lieu du dernier nom, on

La communauté bouddhique se divisa, selon le récit de Vasumitra, d'abord en deux sectes : les Sthaviras et les Mahāsāṅghikas.

Au cours du II^e siècle, continue-t-il, les Mahāsāṅghikas formèrent les sectes suivantes : (1) les Ekavyāvalhārikas, (2) les Lokottoravādins¹, (3) les Kukulikas (ou Kukkutikas), (4) les Bahuçrutiyas, (5) les Prajnāptivādins.

La deux centième année, dit ensuite Vasumitra, un Tir-thika entré dans la vocation spirituelle (le bouddhisme) et vivant sur la montagne Jaitya, forma trois écoles, (6) les Caitikas (Caityaçaila), (7) les Aparaçailas et (8) les Uttaraçailas (ou Pūrvaçailas²).

Le schisme dans la secte des Anciens ou Sthaviras ne commença, selon notre auteur, qu'au III^e siècle.

Tout d'abord les Sthaviras se divisèrent en deux partis : 1^o les uns affirmaient que tout existe [(1) Sarvāstivādins], ils étaient appelés l'école Hetuvāda ou de ceux qui admettent une cause, mais avaient aussi d'autres dénominations : Mūruntakas, Vibhajyavādins³; 2^o l'autre parti des Sthaviras s'appelait l'école Haimavata (2)⁴.

Dans le courant du III^e siècle il se forma encore d'autres sectes : des Sarvāstivādins se séparèrent (3) les Vatsiputriyas; de ces derniers sortirent (4) les Dharmottaryas, (5) les Bhadrayāniyas, (6) les Sañmatiyas et (7) les Shannāgarikas.

La division alla plus loin ; dans le III^e siècle, des Sarvāstivādins Vajriyas (ou Vajiriyas selon la leçon du ms. de Paris). Voy. *The Mahāvācana*; TURNOUR, p. 21, ht Vadariya. La tradition singhalaise ne compte pas les Singhalaus au nombre de ces sectes. Dans *K. c. p.* (fol. 7) aññe pi ca acarivavādā uppanna te idba anadhippetā.

1. Cette secte ne se rencontre pas dans les listes singhalaises.

2. Les deux dernières sectes sont données comme récentes dans le *Dīpācāmso*. Voy. plus haut. — Il faut distinguer les Uttaraçailas des Purvaçailas, autrement on ne trouve pas les neuf sectes des Mahāsāṅghikas dont parle VASUMITRA.

3. Voy. WASSILIEFF, I. p. 230.

4. Cf. avec l'exposition de Buddhaghosha. La dernière école, selon le *Dīpācāmso*, est au nombre des écoles récentes.

tivādins se sépara la secte des (8) Mahīçākās et de celle-ci les (9) Dharmaguptas « reconnaissant pour maître Maudgalyāyana¹ ». Dans le même siècle, au sein des Sarvāstivādins se forma une nouvelle secte, la secte (10) Suvarṇa dite par certains Kācyapiya. Dans le siècle suivant, le IV^e après la mort du Bouddha, des Sarvāstivādins se sépara la secte (11) Sankrānti dite par que'ques-uns des Sautrāntikas et reconnaissant comme son maître Dharmottara ou Uttaradharma².

Dans les deux listes qu'on vient de donner des sectes bouddhiques, leurs rapports généalogiques ne sont pas les mêmes, et il n'est guère possible de décider de quel côté se trouve la vérité. D'autres sources exposent le développement du schisme, c'est-à-dire la naissance des nouvelles sectes, dans un ordre encore différent³.

Dans l'exposé de Vasumitra, cependant, on trouve deux détails importants qui prêtent à son récit une grande vraisemblance. Il affirme que les sectes naquirent et se développèrent non seulement dans le II^e siècle après la mort du Bouddha, mais encore beaucoup plus tard, dans le III^e et le IV^e. D'après la tradition singhalaise, le développement du schisme aurait eu lieu, et seulement dans le II^e siècle, ce qui est bien moins vraisemblable. Il est difficile de supposer que la communauté tout d'un coup, au cours d'un seul siècle, se soit partagée en dix-huit sectes.

Vasumitra, parlant de l'origine des sectes, nomme aussi parfois les maîtres que les sectes reconnaissaient en quelque

1. Voy. WASSILIEFF, I, 231, note

2. Voy. WASSILIEFF, I, 233, note 4.

3. Une autre énumération des sectes se trouve dans *Tārānātha*, WASSILIEFF, III, p. 259 et suiv. Cf. la note de WASSILIEFF citée plus haut. Des renseignements sur les sectes se trouvent aussi dans les deux articles suivants

JUIN, Stanislas, Listes diverses des noms des dix-huit écoles schismatiques, sorties du Bouddhisme. Voy. *Journal Asiatique*, 5^{me} série, t. XIV, p. 327 et suiv., et BRAL, Rev. S., *The eighteen Schools of Buddhism*. Voy. *The Ind. Antiquary*, vol. IX (1880), p. 299.

sorte comme leurs autorités exclusives. Ce détail inconnu à la tradition singhalaise, si on le rapproche des appellations d'un caractère évidemment géographique de certaines sectes, comme par exemple *Caitika*, *Aparaçaila*, *Uttaraçaila*, *Pûrvavagaila*, *Haimavata*, *Shannagarika*, semble donner à entendre la manière toute naturelle dont la communauté bouddhique, en s'étendant dans les diverses contrées de l'Inde et guidée par les opinions de divers docteurs, se serait séparée en sectes divisées sur des questions particulières. Dans le principe, le premier motif de la séparation eut certainement un caractère plus sérieux. C'est ainsi du moins que *Vasumitra* nous représente le schisme.

Les dissensions, ensuite le schisme eurent pour cause, selon son récit, cinq questions diversement résolues par les membres de l'ancienne communauté bouddhique. Pour employer ses propres termes, « le partage de la communauté des spirituels (du sangha) », résulta de l'examen et de la proclamation des cinq propositions (suivantes) :

- 1^o La conduite par d'autres ;
- 2^o L'ignorance ;
- 3^o Le doute ;
- 4^o Le raisonnement d'après (l'imitation) d'autres.
- 5^o La production du chemin par les paroles, c'est-à-dire l'enseignement du Bouddha¹.

Sur ces questions les moines « se mirent à citer chacun les paroles de son docteur et à produire des affirmations contraires à celles des autres² ».

Quatre de ces points, comme on le verra plus bas, se rapportaient à la doctrine dogmatique sur l'essence de l'arhat, du saint, ou, ce qui revenait au même, du Fondateur, de l'Illuminé, du Bouddha, etc.

Sur la cinquième question, « la production du chemin par les paroles », Wassilieff fait cette remarque³ : « Le cinquième

1 WASSILIEFF, I, p. 225.

2 Id., *ibid.* — 3. Id., *ibid.*

terme se rapporte à la vertu de la doctrine du Bouddha : ses paroles suffisent-elles pour découvrir le chemin et n'est-ce que dans sa parole qu'il est renfermé ? » Dans les textes bouddhiques, pâlis ou sanscrits, on trouve cette doctrine que le salut, en d'autres termes la possession du chemin, peut être obtenu non seulement à l'aide des paroles ou de l'enseignement, mais aussi par la méditation droite¹. Les hérétiques qui affirmaient que le chemin vient des paroles, qu'il n'est possible de se sauver qu'en s'appropriant la doctrine du Bouddha, devaient, on le comprend, rejeter le deuxième moyen de salut. Si nous comprenons la cinquième question de cette manière, son lien avec les précédentes deviendra parfaitement clair. La encore nous avons un nouveau développement de la question de l'essence de l'arhat, du saint, et de l'importance de ses paroles ou de sa doctrine pour le salut : « Le cinquième terme aussi, dit le professeur Wassiliéff se rapporte d'ordinaire aux arhats. »

Tous ces détails sur les causes du schisme bouddhique manquent dans les renseignements que fournit la tradition singhalaise sur la manière dont le sangha se partagea en sectes. Mais, dans le récit relatif aux dix points, occasion du schisme primitif, outre ceux qui se rapportent au Vinaya, on en mentionne un qui relie en quelque sorte la tradition singhalaise avec celle du Nord, savoir l'*ācīnnakoppa*². Les avis étaient partagés sur la question de savoir quelle importance il fallait attribuer à l'exemple du maître. Cette nouveauté ne fut pas complètement repoussée au concile, et il est permis de croire que c'est de là que prit naissance la question plus abstraite de l'essence même du saint ou du maître. S'il faut s'incliner absolument devant l'autorité du maître, cela signifie qu'il est impeccable, et alors qu'est-il donc ? Et c'est ainsi que s'éleva la question de l'arhat, puis celle des divers degrés de la sainteté.

1. Voy. appendice B.

2. Voy. plus haut, p. 45 et suiv.

APPENDICES AU CHAPITRE VIII

Appendice A.

buddhaghosatherassa atthuppattim sañkhepamattam vak-
khama. kathaṇi sīhalabhbhāsakkharehi parivattitaṇi pariyaṭṭisāsa-
naṇi māgadhabhbhāsakkhareṇa ko nāma puggalo parivattituṇi sa-
kkhissatiti mahāttherā nimantayitvā tāvatiṇisabhavanaṇi gantvā
ghosanī nama devaputtaṇi disvā saddhiṇi sakkena devānam indena
taṇi yācītvā bodhirukkhasamīpe ghosagāme kesassa nāma brāhma-
ṇassa kesiyā nāma brāhmaṇiyā knechimhi paṭisandhiṇi gaṇhāpe-
suṇi. khādatha bhonto pivatha bhonto’ti ādi brāhmaṇānaiṇi aññā-
maññaiṇi ghosakāle vijāyanattā ghoso’ti nāmaṇi akāsi. sattavassi-
kakāle so tiṇṇaṇi vedānaṇi pāragū ahosi. atha kho ekēna arahā-
tena saddhiṇi vedakathaiṇi sallapanto taṇi kathaṇi niṇṭhpetvā
kusalā dhammā akusalā dhammā avyākata dhammā’ti ādinā para-
matthavedaiṇi nāma buddhamantaṇi puechi. tadā so taṇi sutvā
uggaṇhitukāmo hutvā tassa arahantassa santike pabbajitvā deva-
sikaiṇi devasikaiṇi piṭakattayaṇi sañjhimattehi padasahasschi sajjhā-
yanī akāsi vāeuggataṇi akāsi. ekamāsen’eva tiṇṇaṇi piṭakānāṇi
pāragū ahosi. tato pacchā raho ekako’va nisinnassa tad ahosi
buddhabhbhāsite piṭakattaye mama vā paññā adhikā udālu upajjhā-
yassa vā’ti. taṇi kāraṇaṇi natvā upajjhācariyo niggahaṇi katvā
ovadi. so sañvegappatto hutvā khamāpetuṇi vandi. upajjhācariyo
tvamī āvuso sīhaladipaiṇi gantvā piṭakattayaṇi sīhalabhbhāsakkha-
reṇa likhitaiṇi māgadhabhbhāsakkhareṇa likhahi. evaiṇi sati ahaṇi
khamissāmiti āha. bnddhaghoso ca pitaraṇi miechādiṭṭhibhāvato
mocetvā ācariyassa vacanaṇi sīrasā paṭiggahetvā piṭakattayaṇi
likhituṇi sīhaladipaiṇi nāvāya agamasi. tadā samuddamajjhē tihī
divasehi tarante bnddhadattatthero ca sīhaladipato nāvāya īga-
echanto antarā magge devānaṇi anubhbhāvena aññamaññaiṇi passitvā
karāṇaṇi puechitvā jāni jānitvā ca buddhadattatthero evam īha.
mayā āvuso kato jinālaṇikāro appasāro’ti maññitvā piṭakattayaṇi
parivattituṇi likhituṇi nādaṇisu. tvamī pana piṭakattayaṇi sañ-
vāṇeheti vatva attano sakkena devānam indena dīmaṇi haritaki-
phalaṇi ayomayalekhanadaṇḍaiṇi nisitasilañ ca buddhaghosather-
rassa adāsi. evaiṇi tesaiṇi dvinnaiṇi therānaṇi aññamaññaiṇi salla-

pantānām yeva dve nāvā sayam eva apanetvā gacchiṇisu. buddha-
ghosathero ca sihaladipam patvā paṭhamam saṅghapālattheram
passitvā piṭakattayaṇi māgadhabhbāsakkhareṇa parivattitum āgato
mhiṭi kāraṇam ārocetvā sihalabhippū ca sile patiṭṭhayā’ti adi-
gāthaṇi niyyādetvā imissā gāthāya attham piṭakattayaṇi ālojetvā
saṇīvāṇīchūti uyyojesuṇi. tasmiṇi yeva divase sāyanhakālato
paṭṭhāya yathāvutttagāthaiṇi pamukhaṇi katvā visuddhimaggam
akāsi. katvā tam kammaṇi nippādetvā tēna nānapabhavaṇi vi-
manīsetukāmo devānām indo tam gandhaṇi antaradhāpesi. puna-
pi therō akāsi. tathā eva devānam indo antaradhāpesi. punapi
therō akāsi. evam tikkhattuṇi antaradhāpetvā pubbagandhe pi
dassesi. tīṇam pi gandhamāṇi aññamaññaiṇi ekapadamattena pi
visesatā n’atthi. saṅghapālatthero ca tam ārādhayitvā piṭakatta-
yaṇi niyyādesi. evam visuddhimagge saṅghapālattherassa yāca-
nam ārabba visuddhimaggo kato’ti āgataṇi buddhaghosuppatti-
kathāyaṇi pana saṅgharajatterassa yācanaṇi ārabba’ti āgataṇi.

ayaṇi buddhaghosuppattikathāyaṇi āgatanayena dassitabuddha-
ghosuppattikathāsaṇīkhepo.

(sāsanavaṇīso.)

Appendice B.

1.

duve hetū duve paccayā sāvakassa sammādiṭṭhiyā uppādāya
parato ca ghoso saccānusandhi ajjhattai ca yoniso manasikāro¹).

tattha katamo parato ghoso. yā parato desanā ovādo anusā-
sanī saceakathā saccānulomo. cattāri saccāni dukkhasamudayo
nirodho maggo. imesaiṇi catunnaṇi saceānaiṇi yā desanā sandassanā
vivarajana vibhajana uttānikiriyā pakāsanā ayaṇi vuccati saccānu-
louṇi ghoso²).

tattha katamo ajjhattaiṇi yoniso manasikāro²). ajjhattaiṇi yo-

1. Comparez क इमे लेतवः के च प्रत्यया इति । लेतुनां प्रत्ययानां च कः प्रति-
विशेषः ॥ न कश्चिदित्याख् । तथा ल्लुक्तं भगवता । द्वौ ल्लू द्वौ प्रत्ययी सम्पूर्णे ल्लूत्पा-
दाय । कलमी द्वौ । परतश्च घोषो इद्यात्मं च योनिजो मनस्कार् इति ॥ A. k. r., 92.³
2. श्रयोनिशोमनस्कारः । । श्रयोन्या शन्यायेन ल्लैशयोगेन यः प्रवृत्तो मन-
स्कारः ॥ A. k. r., 206.

niso manasikāro nāma yo yathā desite dhamme bahiddhā ārammanam anabhiharitvā yoniso manasikaroti ayañ vuccati yoniso manasikāro tañākāro yoniso dvāro vidhi upāyo yathā puriso sukkhe kañhe vigatasnehe sukkhāya uttarāraṇiyā thale abhimañdamānam bhabbo jotissa adhigamāya. tañ kissa hetu. yoniso aggissa adhigamāya. evam evassa c'idam. dukkhasamudayanirodhamaggānañ aviparītadhammadesañ manasikaroti ayañ vuccati yoniso manasikāro.....

P. u., fol. 1 et suiv.

2.

parato ghosena yā uppajjati paññā ayañ vuccati sutamayi paññā.

yā ajjhattañi yoniso manasikārena uppajjati paññā ayañ vuccati cintamayi paññā'ti.

imā dve paññā veditabbā. purimakā ca dve paccayā ime dve hetū dve paccayā sāvakassa sammādiññhiyā uppādāya.

tattha parato ghosassa saccānusandhissa desitassa attham avijānanto atthapaññisamvedi bhavissatiti n'etañ ṭhānam vijjati. na ca atthappaññisamvediyoniso manasikarissatiti n'etañ ṭhānam vijjati.

parato ghosassa saccānusandhissa desitassa attham vijānanto atthapaññisamvedi bhavissatiti ṭhānam etañ vijjati. atthapaññisamvedi ca yoniso manasi karissatiti ṭhānam etañ vijjati.

esa hetu etañ ārammañanī eso upāyo sāvakassa niyyānassa n'atth'añño.

P. u., fol. 2.

CHAPITRE IX

Les Doctrines hérétiques.

1^o La question de l'essence de l'arhat ou saint. 2^o Importance de cette question; époque où elle fut soulevée. 3^o Les opinions hérétiques et la littérature primitive. 4^o Le concile sous Kanishka. 5^o La redaction de la doctrine à Ceylan. 6^o Conclusion.

Les sources que nous possédons actuellement et qui nous racontent les premières causes du schisme bouddlique ne présentent pas ce fait absolument de la même manière. Les unes, suivant la tradition singhalaise, disent que le partage de la communauté primitive en sectes survint à la suite de diverses nouveautés de nature disciplinaire. Pour examiner ces nouveautés, on convoqua le second concile où elles furent condamnées; alors, les pécheurs se séparèrent de la communauté primitive et formèrent une secte particulière. Puis, comme on l'a exposé plus haut, la secte hérétique, ainsi que la communauté primitive elle-même, se fractionna encore en plusieurs communautés distinctes, et au sein du bouddhisme naquirent jusqu'à dix-huit sectes différentes. Comment se formèrent ces sectes, quelles furent les questions qui divisèrent tout d'abord les bouddhistes, et qu'est-ce qui les fit précisément se fractionner en écoles et sectes séparées? A ces questions la tradition singhalaise ne donne pas de réponse, bien qu'elle cite quelques-unes des opinions et des dogmes des sectes. La tradition conservée dans d'autres sources, par exemple dans Vasumitra, affirme que dans la communauté primitive apparurent diverses explications de l'essence du saint. Les croyants se séparèrent

sur la manière d'envisager et de comprendre cinq points ou cinq questions relatives à cette essence. Divisés sur cette doctrine, ils entendaient différemment l'un des dogmes les plus importants du bouddhisme : « Parmi les arhats, disaient par exemple les Mahásanghikas et les sectes qui en provenaient, il en est qui sont rendus plus parfaits par d'autres, qui sont amenés par d'autres à les suivre, qui en imitent d'autres et entrent dans le chemin à l'aide des paroles. » Presque dans les mêmes termes la secte Bahuçrutiya enseignait que « les Arhats peuvent être entraînés par d'autres, ignorants, livrés au doute, conduits par d'autres, qu'ils peuvent entrer dans le chemin en se fondant sur les paroles ». Cette doctrine était aussi celle de la secte Haimavata. Les quatre sectes Dharmottara, Bhadrāyani, Sammatiya et Shannagarika se disputaient sur l'interprétation des stances suivantes : « Ceux qui se sont sauvés (c'est-à-dire les arhats) peuvent tomber, etc.¹ » La même doctrine était aussi formulée en d'autres termes par la secte Sarvāstivāda. « L'arhat, soutenaient ses membres, est un être sujet à la chute². Dans les arhats, disaient-ils, il peut aussi entrer quelque chose de composé, (parce que aussi) il y a en eux un progrès dans la vertu³. »

Dans ces opinions on trouve une réponse claire sur les cinq points qui divisèrent la communauté primitive : les sectes qui adoptaient les manières de voir qu'on vient de citer au sujet du saint ou de l'arhat, étaient évidemment obligées de reconnaître que le saint pouvait être ignorant, livré au doute, guidé par un autre, etc. ; en un mot, selon la doctrine de ces sectes, l'Arhat n'était pas quelque chose d'absolu, d'extra-humain, sa science était limitée, car le saint pouvait être guidé par d'autres, il pouvait perdre sa sainteté, tomber dans l'état de péché.

1. WASSILIEFF, I. p. 238, 243, 252, 253.

2. *Ibid.*, p. 247.

3. *Ibid.*, p. 249.

Le récit de Buddhaghosha montre aussi que de semblables idées sur le saint existaient parmi les sectes, mais il les cite comme des particularités caractéristiques de ces sectes, et non comme la cause première du schisme. Il nomme les sectes suivantes qui enseignaient la possibilité de la chute pour l'arhat : les Sammitiyas, Vajjiputtiyas, les Sabbhativādins et quelques-uns des Mahāsanghikas¹. Quelques sectes, dit-il plus loin, admettaient la possibilité d'une chute pour l'arhat, d'autres également pour les autres degrés de sainteté : ils n'exceptaient que le premier degré ou degré inférieur² d'où il ne pouvait y avoir de chute. C'était là, selon Vasumitra, l'opinion des Sarvāstivādins : « Les Srotaāpannas, disaient-ils, ne sont pas exposés à la chute³. »

Les Mahāsanghikas, dit aussi Buddhaghosha, enseignaient que l'arhat ne s'était pas délivré des liens du péché ; en lui il pouvait y avoir de l'ignorance, du doute⁴. Les arhats, enseignait la secte Pubbaseliya, peuvent être guidés par d'autres. L'arhat peut aussi ignorer les noms et la naissance des hommes et des femmes et désirer les connaître ; d'autres, en les lui apprenant, lui servent de guides⁵. Buddhaghosha cite aussi la doctrine sectaire, selon laquelle l'arhat ou saint peut progresser dans la vertu, mais il attribue cette doctrine

1. *K. c. p.*, I, 2. sammitiyā vajjiputtiyā sabbatthivādino ekacce mahāsaṅghikā arahato parihānip icchanti.

2. keci arahato ca parihānip icchanti keci auāgāmino keci sakadāgāmissa pi sotāpannassa pana sabbe pi na icchanti yeva ve arahatta parihayitvā ana-gāmisakadāgāmibhāve (tūtā yesam parihānip icchanti na itaresam anāgami-sakadāgāminaṇi sotapannassa pana te pi sabbatthapi na icchanti.

K. c. p., I, 2.

3. **WASSILIEFF**, I, p. 247.

4. tattha yasmā arahaṇi sabbaṃ buddhavisayaṃ na jānāti tasmā tassa tattha avijjāvicikechāhi appabhinā(hi) bhavitabban'ti saññāya atthi kiñci saññojanam appahāya arahattapatti... laddhi seyyathāpi mahāsaṅghikānam.

K. c. p., XXI, 3.

5. arahato itthipurisādinaṇi namagottādisu nānappavattiva abhāvena atthi kañkha yasmā ca yesam tam vattūni pare vitarantī pakāsentī acikkhanti tasmā tesam atthi paravitāraṇā'ti imā laddhivo seyyathāpi etarahi pubbase-liyānam.

K. c. p., II, 2.

non aux Sarvāstivādins comme Vasumitra, mais à des seetes qu'il comprend sous le nom général d'*Andhakāra*, c'est-à-dire tamoules. L'arhat, enseignaient ces sectes, fait l'aumône, se prosterne devant les caityas, ce qui veut dire que ses bonnes œuvres peuvent s'accroître en quantité¹. La tradition singhalaise, en tant qu'elle nous est connue par l'écrit de Budhaghosha, mentionne donc aussi diverses opinions dogmatiques des dissidents au sujet du saint et considère également ces doctrines comme des marques distinctives et caractéristiques des seetes. En désaccord avec Vasumitra, lorsqu'il explique la cause et l'occasion du schisme bouddhique, Budhaghosha a peut-être considéré les motifs que mentionne Vasumitra comme secondaires, comme nés plus tard, après la division en seetes, et ce processus de développement peut sembler très vraisemblable. Tout d'abord le sangha fut divisé par des questions de discipline qui n'avaient d'importance que pour les ascètes, membres de la communauté. Les gens du dehors ne pouvaient guère s'intéresser aux disputes sur le moment où un ascète doit manger ou le droit qu'il a de faire une provision de sel. Mais ces disputes, incontestablement, devaient favoriser l'établissement et la consolidation au sein de la communauté de certaines règles et coutumes disciplinaires, de tout ce qui en faisait un ensemble distinct des autres communautés ascétiques analogues.

Ensuite le bouddhisme commence à s'étendre au delà des limites du Béhar actuel, l'ancien Magadha. Les ascètes bouddhiques commencent à se désigner non plus seulement par l'appellation familiale de fils des Çākyas, mais par celle de membres de la communauté universelle, du sangha des quatre régions du monde.

Il y eut sans doute beaucoup de causes dont la découverte future fera comprendre comment le bouddhisme prit cette importance universelle, mais il est incontestable que

1. arahato dānasamvibhāgañ cetiyavandanādīni kammāni disvā atthi arahato puññupacayo'u laddhi seyvathapi andhakanam... K. v. p., XVII, 1.

son extension dans l'Inde et au dehors exigea une condition ; il fallait que les moines trouvassent un appui moral et matériel dans la société et parmi les peuples où ils se montraient et se fixaient ; il fallait que des fidèles croyants se pressassent avec des offrandes autour de leurs stûpas et de leurs arbres sacrés, honorant le sangha, au moins au commencement, par des aumônes, ayant foi dans le Maître et considérant sa loi comme vraie, sublime et salutaire. C'est dans ces conditions que les ascètes bouddhiques purent effectivement se multiplier, se répandre sur la face de la terre et semer leur doctrine dans le cœur des hommes.

Mais tandis qu'ils apportaient au monde la parole de l'Illuminé, du Saint, il leur fallait envisager une question bien naturelle dans un milieu auquel leur doctrine était inconnue et qu'ils devaient transformer en une société de fidèles croyants. Mais qui donc est-il, votre Maître ? pouvaient demander aux fils des Çâkyas ces donateurs de la générosité desquels dépendait l'existence même de la communauté mendiante. Vous lui donnez différents noms, il est sage, vénérable, illuminé, etc., ces épithètes ne vous sont pas spéciales, on les rencontre aussi chez les autres sectes, les autres ascètes aussi exaltent leurs docteurs qu'ils traitent de sages, leurs arhats ou vénérables.

Cette question était de première importance pour la conscience du croyant et se présentait ainsi tout naturellement ; la nouvelle doctrine partait de la négation de tout ce que l'ancien Hindou priait et vénérait, et à la place de l'antique et harmonieux système, on proposait des fragments de doctrine morale : qui les sanctionnait et leur prêtait son autorité ?

Si ce saint ou cet illuminé auquel le donateur converti se disposait à adresser sa prière ou à demander protection n'était pas absolument pur et saint, s'il était peut-être pécheur et impuissant, valait-il la peine de le prier ? Si les offrandes au sangha ou les aumônes et l'entretien des lampes devant les stûpas ne conduisent pas au salut, n'est-il pas

clair qu'il n'y a pas lieu de faire tout cela? Ne vaut-il pas mieux faire l'aumône à celui qui promet en échange la félicité du paradis?

Les questions relatives au saint ou arhat, à l'essence de l'Illuminé ou Bouddha, à la nature de l'âme, à ce qui renait et est sauvé, à l'importance de l'aumône et du culte pour le salut, toutes ces questions furent soulevées par l'extension du bouddhisme et l'apparition de fidèles laïques.

A ces questions, la communauté n'avait pas de réponses toutes prêtes; d'où le commencement des disputes, les solutions différentes de la même question. La tradition, cela va sans dire, présente tout cela sous un certain jour et n'avoue pas que les réponses canoniques aux problèmes dont on vient de parler ne furent élaborées qu'après de longues discussions entre les sectes.

Vasumitra et Buddhaghosha, en exposant les doctrines des sectes sur le saint, représentent leurs dogmes et leurs propositions comme des dérogations volontaires, issues de diverses causes, au système orthodoxe. Vasumitra, comme on sait et comme on l'a vu plus haut, avait commenté l'*Abhidharma-koça*, ouvrage de Vasubandhu dans lequel la doctrine dogmatique sur les saints de divers ordres était exposée au long et rigoureusement systématisée. Cette doctrine, selon toute vraisemblance, dominait dans une partie de la communauté et y était considérée comme orthodoxe à une époque immédiatement voisine de celle de Vasumitra. C'est aussi en se plaçant au point de vue de cette doctrine systématisée dans les livres bouddhiques de son temps que Vasumitra considère les doctrines hérétiques des sectes. C'est sous un jour analogue, c'est-à-dire comme des altérations de la véritable orthodoxie, que sont représentées les doctrines sectaires dans l'ouvrage de Buddhaghosha et aussi dans celui d'un autre commentateur, Yaçomitra.

La doctrine des sectes sur le saint, d'après eux, est une dérogation coupable à un système orthodoxe parfaitement déter-

miné et elle est en contradiction avec les textes canoniques ou en d'autres termes avec les propres paroles du Maître citées dans le canon primitif. Pour les écrivains récents le mot *arhat* avait un sens déterminé, précis, qu'ignoraient les sectes plus anciennes. Selon les idées modernes, arhat est un être en dehors de tout ce qui est fini et conditionné, cet état est le plus haut degré de la sainteté, l'arrivée au but final de l'existence ou nirvâna. Celui qui a atteint ce but devient absolument sage; tout ce qui est coupable, fini, conditionné est ancanti en lui. Les hommes qui n'ont pas renoncé aux passions et sont attachés à l'existence, sont des créatures *qui arrivent* (*āgāmi*), ils viennent ici, c'est-à-dire sont assujettis après leur mort à renaitre. Ils ne sont point sortis du cercle des naissances, où l'on trouve la naissance et la mort. Celui qui a renoncé aux passions, mais est encore attaché à l'existence, ne vient pas ici, il est une créature *qui n'arrive pas* (*anāgāmi*). Mais il est encore un plus haut degré de sainteté, c'est celui où il ne reste plus ni passions, ni aucun attachement à l'existence, c'est la sortie hors du cycle des naissances, c'est-à-dire du samsâra. Celui qui a atteint ce degré est dit arhat; c'est celui qui est sorti des limites du monde¹⁾;

१) उत्तमर्थस्य प्राप्तिर्हृद्दं । निर्वाणस्य वा प्राप्ति । A. k. r., fol. 211, verso.

kāmayogayutto bhikkhave bhavavagavutto agami hoti agantva itthattam
kāmayogavisanyutto bhikkhave bhavavagavutto anagāmi hoti anagantva
itthattam kāmayogavisanyutto bhikkhave bhavavogavisanyutto arahañ hoti
khiṇasavo'ti.

kānayogena sañyutta bhavavogena c'ubhayañ |
satta gacchanti sañśarañ jatimarañ agamin-m'u ||
ye ca kame pahatvâna appattâ asavakkhayâñ |
bhavavogena sañyuttâ anagāmîti vuccare ||
ye ca kho tiṇṇasaiṇsara kbiṇamanapunabbhava |
te ve pâragata loke ye pattâ asavakkayan'u || — iuv., fol. 108.

कामधातोर्भवाग्राहा बीतरागइति । कामवीतरागोऽनगामी भवाप्यवीतरागोऽहन् ॥

A. k. r., f. 192 r.

il ne renait plus, car en lui il n'y a plus de ces dispositions coupables qui se font jour au moyen des sens partout dans le monde depuis le plus bas degré de l'existence dans l'enfer *avici* jusqu'au plus élevé¹.

C'est un saint, un arhat de ce genre qu'était, selon la conviction des écrivains qu'on vient de nommer, leur premier docteur, le sage de la tribu des Çākyas.

Pour eux le Fondateur n'était pas seulement une grande personnalité historique dont le souvenir était pieusement conservé dans la communauté, il était bien moins encore une création mythologique.

L'Illuminé ou Bouddha, pour le bouddhiste croyant, était le dogme central sans lequel il ne pouvait ni comprendre, ni même imaginer la doctrine, c'était la pierre angulaire sur laquelle se fondait tout le système religieux. Celui-là était bouddhiste qui avait accepté le triçarana, qui reconnaissait le Bouddha, la loi et la communauté des moines comme ses suprêmes protecteurs. Celui qui accomplit la loi, celui-là est vertueux, celui-là voit le Bouddha, auprès de lui est l'Illuminé : « Quelqu'un, ô mendians, tenant le bord de mon vêtement me suit... mais il est loin de moi et je suis loin de lui. Pourquoi? C'est qu'il n'a pas vu la loi; n'ayant pas vu la loi, il ne me voit pas non plus. Quelqu'un vit à cent yojanas... Il est près de moi et je suis près de lui. Pourquoi? C'est qu'il a vu la loi, ayant vu la loi, il m'a vu moi aussi². »

1. ने (à s. क्लेशः) चाकृत उपरता इत्यहन्परमार्थमुनिः A. k. v., fol. 194 verso.

2. samghātikāṇṇe pi bhikkhave bhikkhu gahetvā piṭṭhito anubandho... atha kho so arakā'va mayham ahañ ea tassa taṇi kissa hetu dhammaṇi hi so bhikkhave bhikkhu na passati dhammaṇi apassanto mamañ na passati.

yojanasate ce pi me bhikkhave bhikkhu vihareyva... atha so santike'va mayham ahañ ea tassa taṇi kissa hetu dhammaṇi hi so bhikkhave bhikkhu passati dhammaṇi passanto mamañ passatitu — itiv., fol. 105.

La même idée est exprimée dans A. k. v., fol. 146.

यो भित्तवः प्रतीत्यसमुत्पादं पश्यति स धर्मं पश्यति यो धर्मं पश्यति संबुद्धं पश्यती-
त्युक्ता भगवांस्तुष्टीवभूव।

Il est la source de la loi, il est le principe de la communauté, le sangha est le champ de la loi et son dépositaire¹; la loi, elle, est la dispensatrice de tous biens terrestres et supérieurs². Les hommes se sauvent en croyant à la loi, mais on ne peut croire que par la grâce du Bouddha. Si la prédication fait s'agiter les cheveux d'un homme, ou couler de ses yeux des pleurs d'attendrissement, en cela s'est montrée la miséricorde du Bouddha³. Le Bouddha a paru pour le bien des hommes, ses disciples, pour le maintien de la loi⁴, et c'est pourquoi ses héritiers sur la terre disent d'eux-mêmes : « Nous nous fortifierons, ô Seigneur, quand mourra le plus grand des hommes, nous observerons la loi, ne faisant de mal à aucun être vivant, nous mépriserons le gain, les honneurs, tous les liens, mais nous n'abandonnerons pas la loi, révélation de l'Illuminé qui nous l'a expliquée; ayant reçu la loi, nous supporterons avec patience la colère, les outrages, le blâme... ; en la prenant pour guide nous supporterons l'ignominie et les outrages; tout cela nous le supporterons ».

Les écrivains récents, jusqu'ici nos seules sources pour

1. धर्मधृः, धर्मज्ञेत्रं épithètes appliquées au sangha, voy. C. s., f. 188.

2. यान्यपि लौकिकानि लोकोत्तराणि च मुखानि तान्यपि धर्मज्ञानि C. s., f. 186.

3. यत्रैव चोक्तं यस्य कस्यचित्कुलपुत्रं तथागतस्य परिनिर्वृत्त्या धर्मः प्रतिभाति पथाधिमुक्तानां सद्वानां देशयितुं । तस्याच्च पर्यदि पश्येकमवस्थापि एकरोमहर्षो भवेद्-कामुपातो वा सर्वः स तथागतानुभावेन ॥ C. s., f. 69.

4. परस्त्विनार्थं बुद्धा भगवत्ताः शासनचित्वत्प्रभवेत् आवकाः A. k. v., f. 51 verso

5. Voy. गगनगञ्जमूत्रं dans C. s., f. 30.

वयमुत्सद्वामो भगवं निर्विते द्विपदोत्तमे । सद्वर्म धारयिष्यामः त्यक्ता कामं सतीवितं ॥
लाभसत्कारमुत्सद्वा सर्वचोत्सव्यं संस्तवते । अनुत्सद्वा इमं धर्मं बुद्धाननिर्दर्शकं ॥ आक्रोष-
परिभाषांश्च उरुक्तववनानि च । ताह्या तां मर्ययिष्यामः सद्वर्मप्रतिसंप्रवहात् ॥ · · · · ·
यवर्णमयशासि च । सर्वास्तां मर्ययिष्यामो धारयत इमं नयं ॥ Cf. Lotus, etc., p. 144.

l'histoire du schisme bouddhique, qui avaient sous les yeux le canon sous une forme achevée et des idées dogmatiques toutes prêtes sur son origine, mentionnent très souvent, en parlant de l'origine des opinions hérétiques, ce fait que les sectes, pour confirmer leurs fausses manières de voir, se référaient à des paroles du Maître ou à une tradition acceptées par la communauté orthodoxe. Voici par exemple ce que nous apprend Vasumitra sur une des opinions de la secte des Sarvāstivādins : ils enseignaient entre autres qu'il est impossible de dire avec certitude que les quatre fruits s'obtiennent (seulement) sous l'habit du cramaṇa : en suivant un chemin sans péché et par le renoncement aux passions, un laïque (aussi pouvait) acquérir le titre de Sakrdāgāmin et d'Anāgāmin¹.

Les sectes se disputaient évidemment sur la question de savoir si un laïque pouvait devenir saint. Dans la suite nous voyons que cette question fut résolue affirmativement. Les laïques aussi purent devenir Bodhisatvas², mais dans les temps anciens cette thèse soulevait encore des doutes. Budhītaghoshā a aussi connaissance d'une opinion semblable et la considère comme une hérésie ; en exposant la doctrine des Sammitiyas, qui admettaient la possibilité pour un laïque de devenir un saint anāgāmin, et aussi une autre émise par les sectes du Nord, d'après laquelle un laïque peut devenir arhat, il indique à cette occasion que les hérétiques pour défendre leurs doctrines se référaient à la tradition relative à Yaça et à d'autres saints laïques³.

1. WASSILIEFF, I, p. 248.

2. उनरपुं कुलपुत्र भविष्यत्यनामते एथनि'सूक्ष्मप्रवर्त्तिता वादिकर्मिका वो
थिमद्या: C. s., fol. 40.

3. jhanalābhi pulbujjano saha saceābhismaya anāgami nama hoti tassa
puthujjanakale veva kamaragavyapada pahma'ti laddhi seyyatha'pi etarahi
sammitryanaip. *K. r. p.*, 1, 5.

yasakulaputtādināpi ghibivyanjane ṛutānāpi arahattapattim disvā ghi
assa arahā'ni laddhi seyyathapi uttarapathakanāpi.... tattha ghi assāti yo

Vasumitra et Buddhaghosha mentionnent quelques sectes qui parlaient d'un « état intermédiaire ». Selon l'explication du professeur Wassilieff, l'état intermédiaire est la même chose que « l'épreuve », en d'autres termes, cet état dans lequel se trouve l'homme ou la créature après la mort jusqu'à ce qu'il renaisse¹. Buddhaghosha nous apprend que deux sectes, les Pubbaseliyas et les Sammitiyas, comprenant mal une expression d'un sūtra, enseignaient un état intermédiaire ; elles soutenaient que la créature qui se trouvait dans cet état acquérait comme une vue céleste et le pouvoir de faire des miracles. Le défunt reste dans cet état extraordinaire, selon l'enseignement des hérétiques, sept jours ou davantage, etc. D'après Vasumitra, la doctrine de l'état intermédiaire était répandue parmi de nombreuses sectes ; elle se trouvait parmi les Mahāsanghikas et les sectes auxquelles ils avaient donné naissance, par exemple les Sarvāstivādins, selon lesquels « l'état intermédiaire (l'épreuve) existe (seulement) dans le monde des sens et le monde des formes ». D'autres, au contraire, niaient l'existence d'un tel état, par exemple, la secte des Mahīcāsakas².

Les sectes qui admettaient l'existence de l'épreuve prouvaient l'exactitude de leur doctrine en se référant à la tradition, c'est-à-dire aux maximes ou aux sūtras. Mais ce qu'ils croyaient être la parole authentique du Bouddha était rejeté

gihisan̄y ojanasanyuttatava gihī so arahañ assa'ti attho. paravādi pana adhippayañ asallakkhetvā gihivāñjanamattam eva passanto patijanati. idam'ssa gihī nama gihisañy ojanena hou na vyañjanamattena.

K. r. p., IV, 1.

La légende de Yaça est racontée dans le *Mahārāggā*, p. 15 et suiv. Cf aussi *The Milindapanho*, p. 264 et suiv.

1. WASSILIEFF, I, p. 242.

2. antaraparimbbaviti suttapadañ avoniñ gahetva antarabhavo nāma attha yattha satto dibbacakkhuko viya adibbacakkhuko iddhimā viya amiddhimā māta pitusamagamañ ca utusamayañ ca otokayamāno satrāhañ vā atirekāsattāhañ va titthatiñ taddhī seyyathāpi pūbbasehiyanam eva sammitiyānañ ca.

K. r. p., VIII, 2.

Cf. WASSILIEFF, I, 242, 249, 255.

comme un sūtra apocryphe par les sectes qui repoussaient l'épreuve¹. Dans leurs āgamas, dit le commentateur Yaçomitra, il n'existe pas de ces sūtras, parce que le canon primitif avait péri, ce qui avait causé la disparition d'une foule de paroles.

Les sectes des Rājagirikas et des Siddhārthikas, d'après les mêmes sources, affirmaient, par exemple, que l'arhat ne pouvait mourir avant son temps, et comme preuve apportaient un sūtra ; se référant à un sūtra², les Vaibhāshikas enseignaient que l'arhat peut tomber ou rencontrer des obstacles³. Des sectes antérieures soutenaient la même chose en alléguant comme preuve la tradition relative au saint Godhiko. Godhiko voulait devenir arhat, mais Māra, le

1. यागमतोऽपि सिद्धो ऽतरभवो न केवलं युक्तितद्यपि शब्दः ॥

हृषीमार् इति ॥ क्रुक्कृदस्य तथागतस्य विडुरे नाम श्रावकं हृषी नाम मारात्त-
दानंती शिरसि मुण्ठनाऽभिन् । तेनाङ्गीकृतस्तत्त्वाणं स च स्वशरीरेणैवावीचौ नहृत्तरके
प्रपतित इति ॥ स्वशरीरेणैवेति वचनान्वास्त्पत्तरभव्य इत्प्रभिप्रायः । स हि बीववेव ना-
रकीभिर्वालाभिरिति ॥ बीववेवासौ मारो नरकोत्थिताभिर्घिन्नालाभिरङ्गितत्वा-
त्स्वशरीरावस्थडःयोत्पत्तेः स्वशरीरेणैव प्रपतित इत्युक्ता । न तु कालमक्वात्तरभवा-
वस्थां नरकोपयत्तिभवावस्थां च न गतवानित्यभिप्रायः ॥ A. k. c., fol. 137.

यागमेनात्तरभवस्यास्तिवं साधयन्नाद्य । कण्ठोकेशास्तीति स्वशब्दाभिधानादि-
त्पर्यः । नैतत्सूत्रं तैरामायत इति तैर्निकायात्तरीचैः । कस्माद्वामायते तदगमेष्वावात् । नि-
कायातरागमप्रभिद्वं किमिनि न प्रमाणं क्रियन्ते । मूलमङ्गोतिथंशेन ... A. k. c., f. 134.

Cf aussi :

मूलमङ्गो च त्रहून्यर्त्तकृतानि मूलमङ्गोतिथंशात् ॥ A. k. c., fol. 108.

2. nahamp bhikkhave sañcetamkānañ kammanam katanam upacitānam
appatīsañveditya vyanibhavañ vadamti suttassa attham ayomiso gahetvā
arabata nama sabbañ kammapipakñ patisañvedavitya'va parinibbayitab-
bañ tasma n'atthi arabato akalamaceñti ... laddhi seyyathapi rajagirikānañ
c'eva siddhārthikānañ ca. K. c. p., XVII, 2.

3. वैगायिको वृयादर्क्तोऽप्यरूपानन्द लाभसत्कारमत्तरायकरं वदनीति मूत्रे वचना-
दस्त्यहृतेऽपि परिरूपिणिरित्पत्त इत्मुद्यते ॥ k. c., fol. 283.

mauvais esprit, l'en empêchait. Au désespoir, Godhiko résolut d'en finir avec la vie, il prit un glaive et au même moment devint un arhat, atteignit le nirvâna¹.

Après que le saint se fut égorgé, Mâra chercha son âme, en d'autres termes sa conscience. Comme une colonne de fumée ou un tourbillon de brume, Mâra se transporta par toutes les contrées du monde et nulle part il ne trouva le saint. Godhiko était devenu arhat, avait atteint le nirvâna, mais le récit même montre qu'auparavant le saint était comme au pouvoir du mauvais esprit, il était donc sujet au péché, à la chute.

1. *K. c. p.*, fol. 72. La légende de Godhiko est exposée dans de nombreux textes.

... so kira mārena pāpimattā āvutacitto... thero satthaṁ āhari tasmin् khaṇe yeva arahattam patva parinibbāyi.

atha māro kattha nu kho imassa paṭisandhiyiññānaṇi ḥbitan'ti dhūmarāsi viya timirapuñjo viya ca hutvā sabbadisāsu therassa viññauam samannesati so tassa viññānaṭṭhānaṇi daṭṭhum asakkonto kumāravaṇṇo hutvā beluva-paṇḍuviṇaṇi adāya satthāram upasam̄kamitvā puechi.

uddhaṇi addho ca uriyam
disānudisāsu'hampi |
anvesanādhiigacchāmī
godhiko so kuhiṇi gato. ||
atha uam satthā āha
yo dhiro silasampanno
jhāyī jhānarato sadā |
arahattaṇi anuyunja
jivitaṇi auākāmayaṇi ||
chetvāna maccuno senaṇi
auāgantvā puuabbhavaṇi |
samulaṇi taṇhaṇi abbuyha
godhiko parimbbuto'u. ||

M. sp., fol. ॥, r . . .

Cf. *Dhammapada*, p. 255. et l'explication de *Yaçomitra*. श्राचार्यः स्वमने दर्शयति । ननु चायुज्ञा भौतिकोऽर्हत्वात्परिद्वीपा इत्येवं एष्टि वैभाषिको ब्रूयादित्यस्य प्रतिविधानमार्घ्यते । चायुज्ञा भौतिक इति विस्तरः । शैक्षीभूत इति न तावदर्हन् । शस्त्र-माधार्यविति शस्त्रं वाल्यन् । कायतोवितनिरपेत्तवात्कारणान्मरणाकाल एवार्हत्वं प्राप्तः शस्त्राधानादुत्तरकाल इत्यर्थः । परिनिर्वतश्च तेनैव शस्त्रप्रहरण दशोत्तरे चेति । दशोत्तरे नाम सूत्रे *A. k. c.*, fol. 284.

Il y avait encore une question qui troubla les esprits dans la communauté primitive et donna occasion à la séparation, question ancienne qui avait occupé les Indiens longtemps avant l'apparition du bouddhisme et que nous rencontrons non seulement dans la littérature brâhmanique, mais encore dans les récits légendaires relatifs au fondateur de la secte des jainas, Mahâvîra. Dans les récits de sa vie, on trouve un détail qui a évidemment une valeur historique. Les légendes qui rapportent comment Mahâvîra rassembla des disciples, énumèrent une série de questions douteuses que le sage résolvait en propageant sa doctrine. L'un, par exemple, ignorait et demandait s'il y avait ou non une âme, un autre si l'âme est ou non quelque chose de distinct du corps¹. Une tradition bouddhique que nous a conservée un sûtra² nous fait connaître sur l'âme une foule de doctrines diverses qui avaient cours parmi les ascètes au temps du Fondateur. Cette question controversée n'était pas encore entièrement résolue, même après la mort du Bouddha, dans la communauté de ses disciples.

On vit apparaître, raconte Târânâtha, le bhikshu Vatsa, originaire du Cachemire, de la caste des brâhmanes, très méchant et mauvais, bien qu'instruct, lequel, professant hautement la théorie de l'existence du moi, voyagea dans tous les pays, entraînant les gens simples dans sa théorie abominable³.

On ignore si c'est de lui que provient la secte des Vatsiputriyas, mais à l'époque la plus ancienne de l'histoire bouddhique, il y avait une secte de ce nom en possession d'une doctrine spéciale sur l'âme. « Le Pudgala (l'indivisible), enseignait-elle, n'est pas la même chose que les skandhas et n'est pas quelque chose de distinct des skandhas; il est ainsi nommé à cause (de l'association) des skandhas, des

1. *A.v.t.c.t. 70, v 1 किं मत्ते अत्यवीचो उपाङ्गु नत्यन्ति. 2) तं वीचं तं सरीरं ति.*

2. *Brahmajâla*, voy. GRIMBLOT, 42 et suiv.

3. WASSILIEFF, III, p. 47.

sphères (dhātu) et des ayatas... En dehors du Pudgala, il n'y a rien qui passe d'un monde à un autre; on dit : le Pudgala passe d'un monde à l'autre, c'est-à-dire : il renait. » C'est aussi ce qu'enseignaient les sectes Dharmottara, Bhadrayāṇiya, Sammatiyā¹. Selon Buddhaghosha, deux sectes bouddhistes admettaient l'âme, les Vajjiputtakas et les Sammitiyas. Ils les appelle toutes deux *puggalavādīno*, c'est-à-dire enseignant l'âme ou le *puggala*, et, pour prouver la vérité de leur doctrine, ces sectes alléguaien des paroles du Maître, c'est-à-dire encore des sūtras².

1. WASSILIEFF, I, p. 252 et suiv. Cf. Le témoignage de Buddhaghoṣa.

ke pana puggalavādīno'u sāsane vajjiputtakā c'eva sammitiyā ca bahiddhā bahū aññatitthiyā.

tathā puggalo'ti attā satto jivo upalabbhatiti paññaya upagantvā labbhati nāyatiti atho sacchikatthaparamatthenāti. K. c. p., fol. 13.

2. puggalavādi sattakkhattuparamāṇi sandhāvitvā puggalo'ti adīni suttāni missaya puggalo sandhāvatiti laddhūpi gahetva voharati. K. c. p., fol. 44.

vuttaṇi bhagavatā athi puggalo attahitaya paṭipanno'ti suttāni agataṇi tam gahetvā yasma bhagava saccevādi na visaṇuvādanapurekkhāro vācaṇi bhāsatā nāpi annassāvādivasena dhūmāṇi deseu sadevakaṇi pana lokāṇi sayāṇi abhiññāya sacchikatvā paṭivedeti tasma so tena vutte athi puggalo attahitaya paṭipanno'ti so sacchikatthaparamatthen'eva athitū laddhūpi gahetvā āmāṇta'ti patijānāti.

K. c. p., fol. 14.

भारं च वो देशपित्त्वामि भारदानन्दं भारनितेवणात् भारहूरं च । तच्छुणुन् साधु च
मुष्टु च मनसिकुरुत भाषिष्ये ॥

भारः कतमः । पच्चोपादानस्कन्धाः ।

भारदानं कतम् । तृष्णा वैनर्भविकी नन्दीरागसकृगता तत्र तत्राभिनन्दिनी ।

भारनितेषां कतम् । यदस्या एव तृष्णायाः वैनर्भविकाः नन्दीरागसकृगतायाः तत्र तत्राभिनन्दिन्याः । घ्रोषप्रक्षाणं प्रतिनिःसर्गो व्यतीभायः तयो विरागो निरोधो व्युष-
शमो इस्तंगमः ।

भारहूरः कतमः । पुरुला इति स्पाद्यचनीयं । वोऽसावायुमानेवनामा एवंतन्य एवं-
गोत्र एवमाल्यार एवंसुखडः खप्रतिसंवेदी एवंटीर्थायुरेवंचिरस्त्रितिक एवमायुष्मत इति ।
भारं हरतीति । भारहूरः पुरुलाइत्यभिप्रायः । A. k. r., fol. 33, verso.

घरुङ्गारसंनिश्चयताच्चिन्मात्मेत्युपर्यात्यरुङ्गारसंनिश्चयतामेत्यात्मवादिनः सं-
कल्पयत्ति ।

Les passages des écrivains bouddhistes qu'on vient de rapporter témoignent incontestablement de ce fait que, à une certaine période de l'apparition et du développement des sectes bouddhiques, il existait parmi les fidèles une littérature considérée comme sacrée uniformément par toutes les sectes. Ces sectes se séparaient sur l'interprétation de beaucoup de textes¹, s'accusaient réciproquement d'altérer des mots dans les sūtras², parfois les adversaires étaient convaincus d'avoir repoussé l'authenticité de la parole sainte dans un sūtra³; on évaluait différemment l'étendue de la

चितं चारुद्धारसंनिश्चय इति । यात्मेत्युपर्चर्गने । कवगित्याहृ । यात्मनाहि सुदत्तेत
स्वर्ग प्राप्नोनि परिउत इत्युक्तं गायाये । कवं पुर्वगन्नने । चित्तमात्मशब्देनोद्यतइति ।
तत श्राहृ । चित्तस्य चान्यत्र दमनुकं भग्नतेति । अन्यत्र गायाग्रुक्ते ।
चित्तस्य दमने साधु चितं दातं सुखावद्यमिति ॥ A. k. c., fol. 38.

1. De là tire son origine la doctrine des deux vérités, l'une conditionnée, limitée, l'autre inconditionnée. Sur les deux vérités, voy. *K. v. p.*, fol. 67-71, *A. k. c.*, fol. 251, et aussi les vers de Nāgārjuna :

तथा चोक्तं मूलमध्यमकं श्राप्यनागार्जुनपैदैः ।
द्वे मत्ये ममुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशानां ।
लोकसंवृतिसत्यत्वं सत्यस्य परमार्थतः ।
पैदनयोर्न विग्रानत्ति विगारं मत्ययोर्दयोः ।
ते धर्मान् विग्रानति गम्भीरे बुद्धशाशन इति ॥ *N. s. t.*, fol. 46 recto.

2. यत्तर्हि सूत्र उक्तं । सप्त कृता देवांश्च मनुष्यांश्च संसूत्य संधाव्य डुःख-
स्यातं कारोतीति । काश्ययोधा निकाशात्तरीयस्त एवं पठति । सप्त
कृता देवां सप्त कृता मनुष्यानित्येवं प्रत्येकमर्वा लभ्यते । *A. k. c.*, fol. 255.

satiakkhattuparamo'm ettha bhagavā ayañ puggalo ettakē bhaye sañdhā-
vitya paramibhayissati ayañ ettako'tu attrano hanubatena vyakaroti.

K. v. p., fol. 264.

3. भद्रशशीलाभ एवं मन्यते । श्रविष्येति सर्वज्ञेशानामियं सामान्यसंज्ञा । न राणादि-
ज्ञेशव्यतिरिक्ताऽविद्या नामातीति । कस्मात्स एवं मन्यते । बुद्धसूत्रात्र प्रजानाति ।

A. k. c., fol. 150.

littérature sacrée¹ et on admettait même la possibilité de textes apocryphes². Mais de ce que disent les mêmes commentateurs qui nous rapportent tous ces renseignements, il résulte d'une manière incontestable que le sangha des quatre régions du monde conservait quelques sentences uniformément acceptées par toutes les sectes comme la parole sacrée du Fondateur.

Ce qu'en concluent de plus les croyants bouddhistes n'en est évidemment pas pour cela plus vraisemblable : les indications des commentateurs ne peuvent pas être considérées comme prouvant l'existence d'un canon quelconque, même pâli, sous sa forme et avec son étendue actuelles. Des renseignements fournis par Buddhaghosha sur les doctrines des sectes ou des citations de Yaçomitra il ne résulte aucunement que la même collection d'écris canoniques que l'on trouve aujourd'hui dans les trois pitakas, pâlis ou autres, existât déjà à l'époque de la naissance des sectes.

Incontestablement le canon pâli est inconnu à l'auteur de l'inscription de Bairat, qui énumère quelques écrits bouddhiques qui n'ont pas été trouvés jusqu'ici dans les pitakas singhalais et dont les titres sont conçus en une langue apparentée, mais non identique à celle des écritures de Ceylan. Une conclusion semblable résulte de l'examen des inscriptions de Bharhut : il n'est guère possible d'y trouver la moindre indication, la moindre allusion à l'existence du canon pâli à l'époque où fut construit ce sanctuaire. Le canon pâli, exactement comme les autres, est en effet mentionné dans les

1. सातिरेकानि मे इशीतिधर्मस्कन्धस्त्राणि गगवतोऽतिकात्संमुखमूलीतानि-
ति सूत्रवचनं । चतुरशीतिधर्मस्कन्धस्त्राणीति निकायात्ते सूत्रपाठः ॥ A. h. c., f. 27.

Cf. CHILDERS, s. v. *dhamakkhanda*.

2. न तर्हि तेषां बुद्धः शास्त्रेतिवद्भुवचनमेषां न प्रमाणमित्यभिप्राप्य त्रिलोतद्वन्न-
चनभिति । केनाप्यध्याश्चिपितान्येतानि सूत्राणीत्यभिप्राप्यः । सर्वनिकायात्तेरथिति ताप्य-
पर्णीयनिकायादिषु A. h. c., fol. 337.

relations légendaires des conciles. L'étude de ces récits, faite dans les chapitres précédents, a eu pour but de montrer sous son vrai jour le fondement historique des légendes bouddhiques. Pour les apprécier d'une manière complètement impartiale, il ne faut pas perdre de vue non plus que, dans les récits les plus anciens, ce canon est déerit d'une manière très vague et dans ses traits les plus généraux ; la description de la littérature sacrée que l'on trouve dans les écrivains plus récents comme Buddhaghosha doit certainement être considérée comme un témoignage indiscutable de l'existence du canon, mais seulement à une époque très voisine de celle des écrivains qui nous parlent des conciles. Pour des temps plus reculés, il va de soi que les renseignements de Buddhaghosha et des autres n'ont plus la même valeur, et qu'ils sont, à cause de leurs tendances, incontestablement moins vraisemblables que ce que nous disent les mêmes auteurs sur les doctrines hérétiques.

Dans les courts récits, très souvent obscurs, que l'on trouve disséminés à ce sujet chez les divers commentateurs, se sont conservées des indications très importantes et très dignes de foi sur ce fait qu'à une époque très reculée, voisine peut-être même de la naissance du bouddhisme, il y avait en usage, au sein de la communauté des fidèles, des sentences ou sūtras, des versets ou gāthās ; en un mot, que les anciens bouddhistes possédaient une littérature sacrée à laquelle très souvent, dans les disputes, les partis se référaient. Ces productions sacrées étaient appelées soit *āgamas*¹, c'est-à-dire traditions, soit *pravacana*, c'est-à-dire prédication du Fondateur.

1. Une expression semblable à la suivante est employée très souvent par *Yagomitra* :

तत्सद्ये गाममानपति । A. L. r., fol. 5 verso.

Cf. aussi les citations données plus haut où il est parlé des āgamas du *pravacana*, etc.

Il est très vraisemblable que cette littérature primitive, également sacrée pour toutes les anciennes sectes, nous est parvenue, bien que fort incomplète, altérée et seulement fragmentaire. L'étude comparée des divers canons bouddhiques devra, sans aucun doute, déterminer l'étendue des portions primitives et en élucider le contenu.

La tradition bouddhique, pauvre en faits historiques, a conservé quelques traits de l'histoire ultérieure du canon sacré. Elle a aussi conservé le souvenir de deux faits importants de l'histoire primitive : le concile convoqué par le roi Kanishka¹ et la rédaction écrite de la doctrine par ordre du roi singhalais Vattagāmani.

Le concile de Kanishka a, selon toute vraisemblance, dû avoir une grande importance dans l'histoire du bouddhisme, bien que la tradition singhalaise l'ignore et que les renseignements fournis par d'autres sources soient jusqu'ici fort rares.

1. Dans ces derniers temps on a essayé autant que possible de déterminer la date de Kaniṣka. Voy. H. OLDEMBERG, Ueber die Datirung der ältesten indischen Münz und Inschriftenreihen, dans *Z. für Numismatik*, B. VIII, p. 289 et suiv., PANDIT BHAGVANLĀL INDRĀJI, dans *The Indian Antiquary*, 1882, p. 128, 129. MAX MULLER, *India*, etc., p. 291. Dans les inscriptions du temps de Kaniṣka, les dates sont comptées à partir d'une ère qu'on a identifiée avec l'ère des Cakas. Voy. OLDEMBERG, *l. c.*, p. 296. Contre cette identification, on pourrait apporter une considération qui n'est pas sans importance. ALBIRUNI dit de l'ère des Cakas (Voy. RENAUD dans *J. As.*, 1847, p. 287) : Les personnes qui se servent de l'ère de Saka, commencent l'année au mois de Chaitra (mars-avril). Dans les inscriptions du temps de Kaniṣka, outre l'année, le mois et le jour, on trouve encore mentionnée l'époque de l'année, savoir : hemānta, grīṣma, varṣa, ceux qui ont gravé ces inscriptions, évidemment, suivaient la coutume bouddhique : ils compptaient le temps par les saisons de l'année ; mais chez les bouddhistes l'année ne commençait pas par le même mois que dans l'ère caka. Voy. A. K. R., fol. 165

प्रवचने त्रय एवात्यो न यदा लोके यजिति । शिशिरो ह्यं शीतसामान्याद्वैमत्त
इत्युक्तः । वसतो ल्युष्णसामान्याद्वैष्य इत्युक्तः । शरद्यपि वृष्टिसामान्याद्वैर्षा इत्युक्तं ॥
... सर्वबीहाना हैमतः प्रथम सत्तुः । प्रीष्मो द्वितीयः । वर्षास्तृतीयः

Hiouen-Thsang nomme deux acteurs principaux dans ce concile : Pârçvika et Vasumitra. Le travail littéraire du concile, d'après son récit, consista en ceci : Les Anciens, au nombre de cinq cents, composèrent : 1^o Le traité *Upadeçācāstra*, commentaire du sūtrapitaka, en cent mille clokas ; 2^o dans les mêmes proportions, un commentaire du vinayapitaka intitulé *Vinayavibhâshâcâstra*, et 3^o l'*Abhidharma-vibhâshâcâstra*, commentaire de l'Abhidharmapitaka. Ils écrivirent six millions six cent mille mots ou trois cent mille vers, expliquèrent complètement les trois pitakas. Leurs commentaires se répandirent partout et devinrent des sources de renseignements pour tous ceux qui s'instruisaient dans le Bouddhisme.

Kanishka ordonna de graver ces commentaires sur des feuilles de cuivre et de les renfermer dans un stûpa¹.

Târânâthâ rapporte une tradition cachemirienne d'après laquelle « le roi Kanishka réunit tous les blikshus dans le temple cachemirien de Kundalavanavihâra et composa la troisième assemblée des Paroles ; mais d'autres disent, ajoute-t-il, que cette assemblée eut lieu dans le royaume de Jâlandhara, dans le temple de Kuvana²... Les personnages qui participèrent à ce concile s'occupèrent de l'enseignement des Crâvakas³. Les Thibétains ne considèrent pas cette assemblée comme un concile, parce que le Bouddha n'a pas fait de prédiction à son sujet⁴. »

Ce concile, dans lequel la sainte Parole fut commentée et mise par écrit, eut lieu, selon la tradition, sous le roi Kanishka, soit quatre cents ans après le nirvâna du Bouddha.

Une autre tradition bouddhique, conservée dans l'île de Ceylan, rapporté à la même époque, c'est-à-dire au V^e siècle

1. *Mémoires de Hiouen-Thsang*, I, 177 et suiv. Cf. WASSILIEFF, III, p. 66, note.

2. WASSILIEFF, III, p. 65.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, note de WASSILIEFF, p. 66

après la mort du Bouddha, un événement non moins considérable dans l'histoire du sangha. Les chroniques singhalaises racontent que sous le roi Vattagāmani le texte des trois pitakas et des commentaires fut mis par écrit¹.

L'assemblée des moines, convoquée à ce propos, est considérée dans le Sud comme d'une importance égale à celle des trois premiers conciles; elle s'appelle le quatrième chœur (samgiti). Elle eut lieu dans le milieu du V^e siècle après le nirvâna du Bouddha, selon un témoignage, en l'an 450, selon un autre en l'an 433 du nirvâna².

Jusque-là la doctrine était conservée dans la mémoire des anciens ou des moines et se transmettait oralement. La tradition, qui nous apprend ce fait, semble le considérer comme absolument incompréhensible aux contemporains, et ajoute pour l'expliquer : « Dans l'île de Ceylan, sous le roi Candâla Tissabhaya, après des troubles et le manque de pluie, survint une calamité, une famine. Alors le roi des dieux, Indra, vint (et dit aux moines) : « Bien-aimés, vous ne serez pas en état de conserver les trois pitakas, montez sur un vaisseau et allez dans l'Inde. S'il n'y a pas assez de vaisseaux, voguez sur une poutre, sur un roseau, je vous mettrai à l'abri de tout danger. »

« Alors soixante moines allèrent sur le rivage de la mer

1. *The Dipacaniso*, 20, 20 (p. 103).

2 *Sāsunarāmīśo*, fol. ke, recto, mukhapathen'eva porānakatheranāmī pañiyattidharanāmī pañeanavutādhikamī catusatamī ahōsi. — Le canon fut écrit sous le roi Vattagāmani (en 450 après la mort du Bouddha; jinacakke pañyasadhike catusate sampatte), fils du roi Saddhānissa. Ce concile est dit le quatrième.

Voy. *ibid.* plus loin, fol. ke, note

vuttañ c'etapī sarathadipaniyāmī nāma vimayatikāyāmī.

catutthasamgītisadisa hi pottbakarohasampigītu.

sibaladipe pañā vajragamamraja marammarañghe sirkhettanagare eko nama kukkuṭasisarājā ca ekakalena rajanī karesi. amarapuramapakassa rāñño kale sibaladipabhikkhīhi udra pesitasandesakathayāmī pana tetumisādhikacatusate sañipatte pottbakāruñhamī akāpiñsuñ agatañ.

vuttañ h'etapī tatttha.

tettimisādhikacatuvasasataparimañakaləñtū.

et ils se dirent : « Nous n'irons pas dans l'Inde et nous resterons à vivre ici conservant les trois pitakas. » Se détournant du vaisseau qui se trouvait là, les anciens allèrent en un endroit de Ceylan, le pays de Malaya ; se nourrissant de fruits et de racines, ils lisaient les pitakas. Tourmentés par la faim, ils ne purent continuer ainsi ; alors, tombant la poitrine contre terre, leurs têtes tournées les unes vers les autres, en silence ils répéterent mentalement les trois pitakas. De cette manière, durant douze ans, conservant les trois pitakas et le commentaire, ils observèrent la loi. »

« Au bout de douze ans, la calamité s'apaisa, les moines qui des bords avaient été dans l'Inde au nombre de sept cents, revinrent et se fixèrent à Ceylan dans le pays de Râma dans le monastère de Mandalârâma. Les soixante moines vinrent aussi dans ce monastère. Ils se réunirent tous et se mirent à lire les pitakas. Les deux lectures s'accordèrent et ne présentèrent pas de contradictions¹.

» Pour un bouddhiste croyant, peut-être, ce récit des

1. Sâsanaramoso — tatr'idaŋ vattu

sihaladipe kira capijatatisabhyave sañkhublitya devo ca avassitya dubbhi-kkhabhayap uppajjī tada sakko devanam indo agantva tunhe bhante piṭakaŋ dhareniŋ na sakkhissathā navaŋ pana aruhitya jambudipapā gacchatha sace nava appahonaka bhavevva kaṭhema va vejina va taratha abhayattha-ya pana mayaŋ rakkhissama'nūtāt, tada sañhimatta blukkhi samuddatram gantva puma etad ahosi mayaŋ jambudipapā na gacchissama, idh'eva vasitvā piṭakaŋ dhatissama'tti tato paccha nava tuthato myattitya sihaladipekadesam malayajanapidaŋ gantva mñephatalidh veva vapetva sajjhavāpi akanisu chatakabhavena atpiṭha hutva evapi pi kumip asakkonta valukatale uraŋ thapetva sisena sisang abhummukhaŋ katva vacan ammecharetva manasa yeva akanisu, evapi dvadasavassam saddhīpi aṭṭhakathaya tepiṭakaŋ rakkhitva susanati anuggaheśuŋ dvadasavassesu pana attikkantesu tam bhayaŋ vupasamitya pubbe jambudipapā gacchanta sattabhuñkhusata agantva sihaladipekadesam ramajamapade utajdalararamaviharaŋ apajjipsu te pi sañhimatta blukkhi tam eva viharam gantva aññamaññap sammantetvā sajjhayimsu, ada aññamamnaŋ samentu na virujjhanti gaigodakena viva yamunodakamp sañsandenti evapi piṭakattavāpi mukhapathen'eva dharetvā mahathera dukkarakammany karonti veduabbha.

yam pi pariyattpū ekapadamattam pi avirajjhitva dharenti tam dukkarakammany eva.

hauts faits des saints anciens suffisait parfaitement pour faire saisir l'importance du concile tenu sous le roi Vattagāmani, ainsi que pour apprécier le procédé antérieur de transmission des trois pitakas de génération en génération. Il y eut d'abord des hommes saints, doués de pouvoirs surnaturels; ils possédaient une mémoire extraordinaire et il n'y avait aucun besoin d'écrire les sentences et les règles du Maître; ensuite apparurent des hommes moins purs, la mémoire humaine commença à s'affaiblir, et en conséquence on mit par écrit la doctrine telle qu'elle était cinq cents ans auparavant dans la prédication orale du grand Docteur. Pour celui qui ne croit pas, toute cette histoire doit être considérée comme une légende et une pieuse invention.

Il se peut que le désir de donner une forme durable à la sainte parole du Bouddha et de la mettre par l'écriture à la portée de tous, désir qui se manifesta presque en même temps aux deux extrémités du monde bouddhique, doive, au moins dans le Nord, être rattaché aux faits connus de l'histoire politique de cette époque, à l'apparition sur la scène des Yue-tehi, et à ce fait que leur domination ayant politiquement isolé tous les pays du Gange à l'Oxus, le bouddhisme, protégé par les rois indo-scythes, se répandit avec la culture indienne et devint dominant dans toute l'Asie centrale jusqu'au Khotan. Alors le développement de la propagande de la parole du Bouddha hors de l'Inde rendit nécessaire un canon écrit. Cette rédaction de la parole sainte doit elle-même être comprise en ce sens que la littérature orale reçut une forme déterminée: on ne se borna pas à l'écrire, on la distribua en sections, en subdivisions, etc., et, la classant d'après les sujets, on la disposa suivant les trois pitakas ou corbeilles.

A l'époque de ce travail littéraire commence le canon écrit que nous avons aujourd'hui entre les mains. Une partie peut-être considérable de la doctrine exposée dans le canon est incontestablement plus ancienne que la rédaction faite

au temps du roi Vattagāmani, qui d'ailleurs ne fut pas la rédaction définitive; mais la partie ancienne de la doctrine ne constitue pas à elle seule le contenu des trois pitakas; les éléments anciens peuvent s'y trouver auprès d'éléments plus nouveaux: le canon actuel renferme la doctrine telle qu'elle a grandi et s'est développée durant plus de quatre cents ans, depuis la mort du Bouddha jusqu'à l'époque de l'établissement de la rédaction écrite.

La tâche de la critique scientifique est de déterminer dans ces matériaux les couches d'âges divers et de reconstruire ainsi l'histoire du développement de la parole sainte que les Bouddhistes appellent la Parole de l'Illuminé.

APPENDICE AU CHAPITRE IX

Le texte, de peu d'étendue, mais très curieux, intitulé *Histoire des licres*, et qui forme l'appendice au chapitre IX, a été trouvé par l'auteur en Birmanie. Pour la présente édition, l'auteur a eu à sa disposition deux manuscrits :

1^o U — Manuscrit écrit en caractères birmanes, renfermant, outre le texte páli, une traduction birmane et appartenant à l'auteur de la traduction, le moine U-Khien ou Muninda, à Schvedau près de Prome.

Ce manuscrit a vingt-sept feuillets (ka-gi) et dix lignes au feuillett; le texte pâli se termine au feuillett khâli.

Le feuillet ka porte quelques vers d'introduction composés par le traducteur:

setthañ sajjanasevitañ khemantabbūmanāyakañ |
yatindaggapū dhammañ sañghañ vandāmī sirasā m-ahañ ||
ma-kāra-vipulā pathyāgathā.
sañgitāpoithakāruñha vaññitā gāndhakāraka |
yācerā santavañsassa pālaka mama gañuno || pathyāvattañ.
hatantarāyam ice eva yañi gāndhavañsajotakañ |
ajānañ saramandehi tasnā lekhan tam nissayañ || .. pathyā
sugatagatagavesidūthijupāññākāmino |
khantiñettādūpetassa niveravhassa uyyojani || sakāravipulā.

2^e M — Manuscrit également en caractères birmans. Il appartient à l'auteur qui l'a acquis à Prome. Il renferme douze feuillets (ka-kâh) et neuf lignes par feuillet. Texte pâli seul, sans traduction, avec des corrections nombreuses. Dans la présente édition, on a pris pour base le texte U, et ce n'est qu'en note que l'on donne des additions curieuses, mais altérées, fournies par M.

L'*Histoire des livres* raconte brièvement les destinées du canon pâli, c'est-à-dire justement ce qui faisait l'objet des chapitres que l'on vient de lire, mais on y trouve en outre une liste d'écrits pâlis bien plus détaillée que celle qui a été imprimée en appendice au chap. III ou qui se trouve dans le Sâsanavamsadipo.

namo tassa bhagavato arahato sammâsambuddhassa.
 namassitvâna sambuddhañ aggavañsaparamparam |
 natvâna dhanimâñ buddhajâñ sañghañ eâpi nirânganâñ ||
 gandhavañs'upanissâya gandhavañsañ pakañthissañ |
 tipitakasamâhârañ sâdhunañ jañghadasakam |
 vimatinodam ârabbhâñ tañ me suñâtha sâdhavo ||
 sabbañ pi buddhavañcañnañ vimuttirasahetukam |
 hoti ekavidhañ yeva tividhañ piñakena ea |
 tañ ca sabbañ pi kevalañ pañceavidham nikâyato |
 añgato ca navavidhañ dhammakkhandhagañanato |
 caturâsitisahassadhammakkhandhapabhedanañ 'ti ||
 kathañ piñakato, piñakam hi tividhañ hoti. vinayapiñakam
 abhidhammapiñakam suttantapiñakan'ti.

tattha katamañ vinayapiñakam. pârâjikakanâñ pâcittiya-
 kanâñ mahâvaggakanâñ cullavaggakanâñ parivârakanâñtî.
 innâni kaiñlâni vinayapiñakam nama.

katamañ abhidhammapiñakam. dhammasañgañipakarañam
 vibhañgapakarañam dhâtukathâpakarañam paññattipakarañam
 kathâvatthupakarañam yamakapakarañam pañjhânapakarañam.
 innâni satta pakarañâni abhidhammapiñakam nâma.

katamañ suttantapiñakam nama. silakkhandhavaggâdikan
 avasesañ buddhavañcañnañ suttantapiñakam nâma.

kathañ nikâyato pañceavidha honti. dighanikâyo majjhima-
 nikâyo sañyuttañikâyo añguttaranikâyo khuddakanikâyo'ti. tattha
 katamo dighanikâyo.

silakkhandhavaggo mahavaggo padhiyavaggo 'ti ime tayo
 vaggâ dighanikâyo nâma. imesu tisu vaggese catutînisa suttâni
 ea honti. catutîn'seva suttanta silakkhandhavaggâdikâ | yassa
 bhavanti so yeva dighanikâyo nama hoti || .

1. U. bhedam. — 2. M. pâvî.

katamo majjhimanikāyo'ti mūlapaṇñāso majjhimapapaṇñāso uparipaññāso'ti ime tayo paññāsā majjhimanikāyo nāma. imesu tīsu paññāsesu dve paññāsādhikasuttasatāni honti. diyadḍhasatasuttantā dvisuttaṇi yassa santi so | majjhimanikāyo nāmo mūlapaṇñāsādiko¹ 'ti || .

katamo sañiyuttanikāyo sagāthāvaggo nidānavaggo sañayata navaggo khandhakavaggo mahāvaggo'ti ime pañca vaggā sañiyuttanikāyo nāma. imesu pañcasu vaggosu dvāsaṭhi sattasatādhikasattasuttasahassāni honti. dvāsaṭhisattasatāni sattasahassākāni ca | suttāni yassa honti so sagāthādikavaggiko | sañiyuttanikāyo nāma viditabbo vimūnā'ti || .

katamo aṅguttaranikāyo ekknipāto dukkanipāto tikkanipāto. catukkanipāto pañcanipāto chakkanipāto sattanipāto aṭṭhanipāto navanipāto dasanipāto ekādasanipāto'ti ime ekādasa nipātā aṅguttaranikāyo nāma. imesu ekādasāsu nipātesu sattapaṇñāsa pañcasatādhikanavasuttasahassāni honti. navasuttasahassāni pañcasatāni ca | sattapaṇñāsādhikāni suttāni yassa honti | so aṅguttaranikāyo'ti ekanipātādiko'ti ||

katamo khuddakanikāyo. khuddakapāṭho dhammapadaṇi udanapi itivuttakāṇi suttanipāto vimānavatthu petavatthu theragāthā therīgāthā jātakanpi niddeso paṭisambhidāmaggo apadānaṇi buddhavaṇiso cariyāpiṭakam viṇayapiṭakam abhidhammapiṭakan'ti ayaṇ khuddakanikāyo. imesu gandhesu anekāni suttasahassāni honti. anekāni suttasahassāni niddiṭṭhāni mahesinā | nikāye pañcaine raumē khuddako'ti visuto'ti || .

kathaiṇi aṅgato. aṅgaṇi hi navavidhaṇi hoti. suttāṇi geyyāṇi veyyākaraṇāṇi gāthā udānaṇi itivuttakāṇi jātakanpi abbhuta dhamaṇi vedallan'ti navappabhedaṇi hoti. tattha ubhatovibhaṅganiddese khandhakaparivārā suttanipāte maṅgalasuttaṇi ratanasuttaṇi nālakasuttatuvatṭakasuttāni aññāṇi pi suttanāmakaṇi tathāgatavacanāṇi suttan'ti veditabbaṇi. sabbāṇi pi sagāthakaṇi geyyan'ti veditabbaṇi. visesena sañiyuttake sakalo pi sagāthāvaggo geyyan'ti veditabbaṇi sakalaṇi abhidhammapiṭakanpi nigāthakaṇi suttāṇi ca. yañ ca aññāṇi pi aṭṭhāni aṅgehi asaṅgahitaṇi buddhavacanāṇi taṇi buddhavacanāṇi veyyākaraṇāṇi veditabbaṇi. dhammapadatheragāthā therīgāthā

1. M. panna samāv.

suttanipāte nosuttanāmikā suddhikagāthā ca gāthā'ti veditabbā. somanassāñānamayikagīthāpaṭisañiyuttā dve asitissuttantā udānan'ti veditabban'ti. vuttañ h'etañ bhagavata'ti ādinayapavatto dvādasuttarasatasuttantā itivuttakan'ti veditabbā. apaññakajātakādini paññāsādhikāni pañcajātakasatāni jātakan'ti veditabbā. cattāro'me bhikkhave aechariyā abbhūtadhammā santi 'iti ādi nayappavattā sabbe pi aechariyaabbhūtadhammapaṭisañiyuttā suttantā abbhūtadhammān'ti veditabbañ. eullavedallamahāvedañlasammādiñhisakkappañkhāra b'hājanīyamahāpuññamasuttantādayo sabbe pi vedañ ca tuñhiñ ca laddhāladdhāpuechitasuttantā vedallan'ti veditabbañ. katamāni caturāśitidhammākkhandhasahassāni. dujānā'ti. caturāśitidhammākkhandhasahassāni sa ce viññhārena kathissam atipapañco bhavisati tasmiñ nayavasena kathissāni ekañ vatthūñ eko dhammākkhandho ekañ nidānañ eko dhammākkhandho ekañ paññāpuechanañ eko dhammākkhandho ekañ paññavisajjanāñ eko dhammākkhandho. caturāśitidhammākkhandhasahassāni kena bhāsitāni kattha bhāsitāni kadā bhasitanī kam ārabbha bhāsitāni kim atthañ bhāsitāni kena dhāritāni kenabhatāni kim attham pariyāpūnitabbāñti ayañ puechā uddharitabbā.

tatrāyañ visajjanā kena bhāsitāni buddhena ca buddhānu-buddhehi ca bhāsitāni. kattha bhāsitāni. devesu ca manussesu ca bhāsitāni. kada bhāsitāni bhagavato dharamānakāle ca bhāsitāni. kam ārabbha bhāsitāni pañcavaggiyadike veneyyabandhave arabbha bhāsitāni. kim atthañ bhasitanī vajjañ ca avajjañ ca natvā vajjañ pahāya avajje pañpajjītvā nibbānapariyante diñhadhammikasañparāyikatte sañpāpūnitūñ. kena dhāritāni. anubuddhehi c'eva sissamisisseli ca dhāritāni. kenabhatāni acariyaparāpparehi abhatāni. kim atthañ pariyāpūnitabbāñti vajjañ ca avajjañ ca natvā vajjañ pahāya avajje pañpajjītvā nibbānapariyante diñhadhammikasañparāyikatte sañpāpūnitum karunāya¹ abhatāni². te² sadevatāya nibbānapariyante diñhadhammikasañparāyikatthe sadhikāni honti. te tathā kehi appamattena parivāpūnitabbāñ dhāretabbāni vācetabbāni sajjhayañ kātabbāñti.

iti cullagandhavañpe piñkattayadipako nāma

pathamo paricchedo.

1. M. ānandeti. — 2. M. om.

ācariyā pana atthi porāñācariyā atthi aṭṭhakathācariyā atthi gandhakārakācariyā atthi tividhanāmakācariyā. katame porāñācariyā pathamasañgāyanāyam pañca satā khīṇasavā pañcannāpi nikāyānam nāmañ ca atthañ ca adhippāyan ca padañ ca byañjanañ ca sodhanakiccañ¹ anavasesañ kariñsu².

dutiya-sañgāyanāyam satā satā khīṇasavā tesa ñ yeva saddatthādikam kiccañ puna kariñsu.

tatiya-sañgāyanāyam sahassamattā khīṇasavā tesapi yeva saddatthādikam kiccañ puna kariñsu.

ice evam dve satādhikā dve-sahassakhīṇasavā mahākaccayananpi thapetyā avasesā porāñācariyā nāma. ye porāñācariyā te ye va aṭṭhakathācariyā nāma.

katame gandhakārakācariyā. mahābuddhaghosadayo anekācariyā gandhakārakācariyā nāma. katame tividhanāmakācariyā. mahākaccayano tividhanāma³.

katame gandhe kaccaiyauena katā. kaccaiyaganḍho māhāniruttigandho cullaniruttigandho nettigandho petakopadesagandho vanṇamiti gandho⁴ ti ime cha gandhā māhākaccayamena katā.

katame anekācariyehi⁵ katā. gandhācariyo kurundigandhañ nāma akāsi. aññataro ācariyo mahāpaccecariyāñ nāma aṭṭhakathāñ akāsi. aññataro ācariyo kurundigandhassa aṭṭhakathāñ akāsi. mahābuddhaghoso nāmācariyo viśuddhiñ maggo dighanikāyassa sumaṅgalavilāsinī nāma aṭṭhakathā nañjhimanikāyassa papañcasūdanī nāma aṭṭhakathā sañvuttanikāyassa saratthapakāsanī nāma aṭṭhakathā. aṅguttaranikāyassa manorathapūrañi nāma aṭṭhakathā. pañcavinyagandhāñ samantapāsadikā nāma aṭṭhakathā sattaabhidhammagandhāñ paramatthakathā nāma aṭṭhakathā. pātimokkhāsañkhāyanātikaya kañkhavitaranī nāma aṭṭhakathā dhammapadassa aṭṭhakathā jātakasa aṭṭhakathā khuddakapāṭhassa aṭṭhakathā apadānassa aṭṭhakathāti⁶ ime terasa gandhe akāsi.

buddhadatto nāmācariyo vinayaviniechayo uttaraviniiechayo abhidhammāvatāro buddhavaipsassa madhūratthavilāsinī nāma aṭṭhakathāti⁷ ime cattāro gaudhā akāsi.

1. M. sodhanam. — 2. M. kiccam. — 3. U. tividhā. — 4. M. om. — 5. M. 'nyena'ti.

ānando nāmācariyo sattābhidhammagandhaṭṭhakathāya
mūlaṭīkaṇi nāma ṭīkaṇi akāsi.

dhammapālācariyo nettipakaraṇaṭṭhakathā itivuttaka-
aṭṭhakathā udanāṭṭhakathā cariyāpiṭakaṭṭhakathā theragā-
thāṭṭhakathā vimānavatthussa vimalavilāsinī nāma aṭṭha-
kathā petavatthussa vimalavilāsinī nāma aṭṭhakathā visuddhi-
maggassa paramattha mañjūsā nāma ṭīkā digbanikāyaṭṭhaka-
thādinaṇi catunnaṇi aṭṭhakathānaṇi linatthapakāsinī nāma ṭīkā
jātakāṭṭhakathāya linatthapakāsiṇī nāma ṭīkā nettīthakathāya
ṭīkā buddhavaṇisaṭṭhakathāya paramatthadipani nāma ṭīka
abhidhammaṭṭhakathāya ṭīkāya linatthavaṇḍuṇā nāma anuji-
kāti ime cudasamatte gandhe akāsi.

dve pubbācariyā niruttimanjūsā nāma cullaniruttiṭī-
kaṇi ca mahāniruttisaṇḍikhepaṇi ca akaṇsu.

mahāvajrabuddhi' nāmācariyo vinayagaṇḍhi nāma pa-
karaṇaṇi akāsi.

vimalabuddhi nāmācariyo mukhamattadipani nāma
nyasapakaraṇaṇi akāsi.

cullavajiro nāmācariyo atthabyakkhyānaṇi nāma paka-
raṇaṇi akāsi.

dīpamkaro nāmācariyo rūpasiddhipakaraṇaṇi rūpasii-
ddhiṭīkaṇi summapaṇcasuttaṇi ceti tividhapakaraṇaṇi akāsi.

ānandācariyassa jeṭṭhasiso culladhammapālo nāmācariyo
sačeasaṇḍikhepaṇi nāma akāsi.

kassapo nāmācariyo mohavicchedanī² vimaticchedanī
buddhavaṇiso anāgatavāṇiso'ti catubbidhaṇi pakaraṇaṇi
akāsi.

mahānāmo nāmācariyo saddhammapakāsaṇī nāma paṭi-
sambhidāmaggassa aṭṭhakathaṇi akāsi.

dīpavaṇiso bodhibhavaṇiso cullavaṇiso mahāvaṇiso paṭi-
sambhidāmaggāṭṭhakathāya gaṇḍhi ceti ime pañca³ gandhā
ācariyehi⁴ visuṇi visuṇi katā.

navo mahānāmo nāmācariyo mahāvaṇisaṇi cullavaṇisaṇi
nāma dve pakaraṇaṇi akāsi.

upaseno nāmācariyo saddhammatṭhitikāṇi nāma mahā-
mddesassa aṭṭhakathaṇi akāsi.

1. M. *vacirabuddhikayo. — 2. M. mohacheṇa. — 3. M. cha. — 4. M. mahā.

moggallāno nāmācariyo moggallānabyākāraṇī nāma
byākaraṇāṇī akāsi.

sāmpgharakkhito nāmācariyo subodhālaṇḍikāraṇī nāma
pakaraṇāṇī akāsi.

vuttodayakāro nāmācariyo vuttodayaṇī nāma pakaraṇāṇī
sāmpbandhacintā¹ nāma¹ pakaraṇāṇī khuddasikkhāya¹ na-
vatīkaṇī¹ akāsi.

dhammasirī nāmācariyo khuddasikkhaṇī nāma pakara-
ṇāṇī akāsi.

khuddasikkhāya purāṇāṭikā mūlasikkhā ceti īme dve
gandhā dveḥācariyehi visuṇī visuṇī katā.

anuruddho nāmācariyo paramatthavinicchayaṇī nāma-
rūpaparicchedaṇī abhidhammatthasaṇḍagahapakaṇāṇī
ceti tividhaṇī pakaraṇāṇī akāsi.

khemio nāmācariyo khemaṇī nāma pakaraṇāṇī akāsi.

sāriputto nāmācariyo vinayatīlhakathāya sāratthadipanī
nāma ṭīkāṇī vinayasāṇḍagahapakaṇāṇī vinayasāṇḍagahassa
ṭīkāṇī aṅguttaraṭīlhakathāya sāratthamanjūsaṇī nāma ṭīkāṇī
pañcakañī ceti īme pañca gandhe akāsi.

buddhanāgo nāmācariyo vinayatthamañjūsaṇī nāma
kañkhāvitaraṇīyā ṭīkam akāsi.

navo moggallāno nāmācariyo abhidhānappadīpikāṇī
nāma pakaraṇāṇī akāsi.

vācissaro nāmācariyo mahāsāmī nāma subodhālaṇḍikā-
rassa ṭīkā vuttodayavivaraṇāṇī sumāṇgalapasadānī nā-
ma khuddhasikkhāya ṭīkā sāmpbandhacintāya ṭīkā bālāvatāro
moggallānabyākaraṇassa pañcikāya ṭīkā yogavinicchayo vi-
nayavinicchayassa ṭīkā uttaravinicchayassa ṭīkā nāma-
rūpaparicchedassa ṭīkā saddatthassa padarūpavibhāva-
naṇī khemapakaranassa ṭīkā sīmālaṇḍikāro mūlasikkhāya
ṭīkā rūpārūpavibhāgo pacayasāṇḍagaho saccasāṇḍikhe-
passa ṭīkā ceti īme atīhārasa gandhe akāsi.

sumaṇgalō nāmācariyo abhidhammāvatāragandhassa ṭī-
kāṇī abhidhammatthavikāsanī¹ abhidhammasāṇḍagahassa
ṭīkāṇī ca abhidhammatthavibhāvanī¹ duvidhaṇī pakaraṇāṇī
akāsi.

1. M. om.

dhammañkitti nāmācariyo dantadhātu pakaraṇaṇi akāsi.
medhañkaro nāmācariyo jinacaritaṇi nāma pakaraṇaṇi akāsi.

kañkhāvitaraṇiyā liñatthapakāsinī nisandeho dhamma-nusāraṇī neyyāsandati neyyāsandatiyā ḥikā sumahāvātāro lokapaññattipakaraṇam tathāgatuppattipakaraṇam nalātadhadūvaṇṇanā sīhalavatthu dhammapadi-pako pañipattisamgaho visuddhimaggagaṇḍhi abhidhammagāṇḍhi nettipakaraṇagāṇḍhi visuddhimaggacullaṭikā sotappamālini¹ pasādanī okāsalokasudani subodhalanipkarassa navatikā ceti ime visati gandhā visata-cariyehi visuṇi visuṇi katā.

saddhammasirī nāmācariyo saddatthabhedacintā nāma pakaraṇaṇi akāsi.

devo nāmācariyo sumāṇakūṭavaṇṇaṇā nāma pakaraṇaṇi akāsi.

enñlabuddhaghoso nāmācariyo jātattaginidānaṇi sotta-ttaginidānaṇi nāma dve pakaraṇaṇi akāsi.

rañhapālo nāmācariyo madhurasavāhini² nāma pakaraṇaṇi akāsi.

subhūtaeandano nāmācariyo liñgatthavivaraṇapaka-raṇaṇi akāsi.

agavañipo nāmācariyo saddanītipakaraṇaṇi nāmaakāsi.

vimalabuddhi nāmācariyo nyasapakaraṇassa mahāti-kāṇi nāma akāsi.

gn̄yaśigaro³ nāmācariyo mukhamattasāraṇi tañ-ñikāñ ca duvidhaṇi pakaraṇaṇi akāsi.

abhayo nāmācariyo saddatthabhedacintaya mahaṭikāṇi akāsi.

ñānasigaro nāmācariyo liñgatthavivaraṇapaka-sa-naṇi nāni pikkuranaṇi iti akāsi.

aññatato acariyo gn̄jhātthañikāñ bīlappabodhanañ ca duvidhaṇi pakaraṇaṇi akāsi.

aññutiro acariyo saddatthabhedacintiya majjhimañkāṇi akāsi.

utamo nāmācariyo bālavatārañikāñ liñgatthavivara-nāti kāñ ca duvidhaṇi pakaraṇaṇi akāsi.

1 M. ppdhātu — 2 M. sañghañitikū — 3 M. sagaro

aññataro ácariyo saddabhedacintāya navaṭikāpi akāsi.
eko amacco abhidharmappadipikāya tīkāpi daṇḍipakara-
ṇassa magadhabhūtañ tīkāpi koladdhajanassa sakaṭabhā-
saya tīkāpi ca tividhañ pakaraṇañ akāsi.

dhammasenāpati nāmācariyo karikāpi etimāsamidi-
pikañ manohārañ ca tividhañ pakaraṇañ akāsi.

aññataro ácariyo kārikāya tīkāpi akāsi.

aññataro ácariyo etimāsamidiipiñkāya tīkāpi akāsi.

kyavārañño saddabindu nāma pakaraṇañ paramat-
thabindupakaraṇañ akāsi.

saddhammaguru nāmācariyo saddavuttipakasanañ
nāma pakaraṇañ akāsi.

sāriputto nāmācariyo saddavuttipakāsakassa tīkāpi akāsi.

aññataro ácariyo kaccāyanabhedāñ ca kaccayanasā-
rañ kaccāyanasārassa tīkāpi ca tividhañ pakaraṇañ akāsi.

navo medhañkaro nāmācariyo lokadipakasārañ nāma
pakaraṇañ akāsi.

aggapaññito nāmācariyo lokuppatti nāma pakaraṇañ
akāsi.

cīvara nāmācariyo jañghadāsassa¹ tīkāpi akāsi.

mātikatthadīpani simālamkārassa tīkā vinayasamu-
ttihānadīpani gandhasāro pattiñhānagananānayo abhi-
dhammatthasañgahassa sañkhepavaññanā navaṭikā kac-
cāyanassa suttaniddeso pātimokkhaviso dhanī ceti añha
gandhe saddhammajotipalācariyo akāsi.

navo² vimāla budhī³ nāmācariyo abhidhammapañ-
yarasajjhanañ pakaraṇañ akāsi.

vepullabuddhī⁴ nāmācariyo saddasāratthajāliniya
tīkā vuttodayatīkā paramatthamāñjūsā nama abhidhamma-
sañgahañkāya anuñkā dasagañdhivavaññanā nāma magadha-
bhūtañvidagganā vidadhimukhamanñdanañtīkā ceti ime cha
gandhe akāsi.

aññataro ácariyo pañcapakaraṇañtīkāya navānuñtīkāpi akāsi.

ariyavaññiso nāmācariyo abhidhammasañgahañkāva mañi-
saramāñjūsañi nama navānuñtīkāpi dvārakathāya tīkāya ma-
ñidīpañi nama navānuñtīkāpi gañḍabharāyañ ca mahānis-

1. M. 7. sakassa. — 2. M. om. — 3. M. venuñc. — 4. M. navo vimā-

sarañ ca jātakavisodhanañ ca iti ime' pañca gandhe' akāsi.

peñakopadesassa ṭīkāñ udumbara nāmācariyo akāsi.

tañ pana pakudhanagaravāśī¹ abhidhammasaṅgahassa ṭīkā catubhāṇavārassa aṭṭhakathā mahāsārapakāsanī mahādipanī sāratthadipanī² gatipakaraṇam³ hatthasāro⁴ bhummasaṅgahobhummaniddesodasavatthukāyaviratiñkājotanā nirutti vibhattikathā saddhammapālinī⁶ pañcagativāñjanā bālaccittapabodhanī dhammācakkasuttassa navatīhakathā dañḍadhātupakaraṇassa⁷ ṭīkā ceti ime vīsatī gandhā nānācariyehi katā. aññāni pakaraṇāni atthi. katamāni. saddhammapālanañ⁸ bālappabodhanapakaraṇassa ṭīkā ca jinālañkārapakaraṇassa navatīkā ca liñgatthavinicchayo pātimokkhavivaraṇam⁹ paramatthavivaraṇam¹⁰ kathāvivaraṇam¹¹ sa mantapāsādikavivaraṇam¹² abhidhammatthasaṅgahavivaraṇam¹³ saccasaiñkhepavivaraṇam¹⁴ saddatthabhedacintāvivaraṇam¹⁵ kaceāyanasāravivaraṇam¹⁶ abhidhammatthasaṅgahassā ṭīkāvivaraṇam¹⁷ mahāvessantarajātakassa vivaraṇam¹⁸ sakkābhimatam¹⁹ mahāvessantarajātakassa navatīhakathā pathamasañbodhi lokanīti ca buddhaghosācariyanidānam²⁰ milindapañhāvāñjanā caturārakkhāya aṭṭhakathā saddavuttipakaraṇassa navatīkam²¹ icc evam²² pañcavīsatī pamāñāni lañkādīpādisu ḫhānesu paññitehi katāni ahesum²³. sambuddhe gāthā ca naradeva nāma gāthā ca yadā have cīvaratthi gāthā ca vīsatī ovādagāthā ca dānasaththari silasaththari sabbadānavāñjanā anantabuddhavañjanānāgāthā ca aṭṭhāvīsatī buddhavandanānāgāthā ca atītānāgatapacceuppannabuddhavañjanānāgāthā ca asitimahāsāvakavañjanānāgāthā ca navahāraguñavañjanā cāti ime buddha paññāmagāthā sopaññitehi lañkādīpādisu ḫhānesu katā ahesum²⁴.

iti cultagandhavañjise gandhakārakācariyadipako
nāma dutiyo paricchedo.

ācariyesu ca atthi jambudipikācariyā atthi lañkādīpikācariyā.
katame jambudipikācariyā katame lañkādīpikācariyā.

1. M. om. — 2. M. pakuvana. — 3. U. om. — 4. U. om. — 5. M. hatthasāgara. — 6. M. saddadhamma. — 7. U. om. — 8. M. *yanam.

mañhākaccāyano jambudipikācariyo so hi avanti rat̄he ujjenīnagare candapaccotassa nāma rañño purohito hutvā kāmānañ adinavam disvā gharavāsam pahāya satthu sāsane pabbajjivā heñhāvuttapakāre gandhe akāsi.

mañhātthakathācariyo mahāpaccarikācariyo ca mahākurundikācariyo aññatarācariychi ime pañcāriyo lañkādipikācariyo nāma tehi buddhaghosācariyassa pure bhūtā eire kāle ahesum.

mañhābuddhaghosācariyo jambudipiko so kira magadharat̄he sañgāmarañño¹ purohitassa kesi² nāma brahmañassa putto satthu sāsane pabbajjivā lañkādipaiñ gato heñhāvuttappa-kāre gandhe akāsi.

buddhadattācariyo ānandācariyo dhammapālācariyo dve pubbācariyā mahāvajirabuddhācariyo cullavajirabuddhācariyo dipañkarācariyo culladhammapālācariyo kassa pācariyo³ti ime dasācariyā jambudipikā heñhā vuttappakāre gandhe akañsu.

mañhānāmācariyo aññatarācariyo cullanāmācariyo upasenācariyo moggallānācariyo sañgharakkhitācariyo vācissarācariyo⁴ vuttodayakācariyo⁵ dhammapālācariyo aññatarā dvācariyo⁶ anuruddhācariyo khemācariyo sāriputtācariyo buddhanāgācariyo cullamoggallānācariyo vācitassa⁷ pācariyo⁸ sumañgalācariyo buddhapiyācariyo dhammakittiācariyo medhañkarācariyo buddharrakkhitācariyo upatisācariyo aññatarā visatācariyosa-dhammacārācariyo devācariyo⁹ cullabuddhaghosācariyo sāriputtācariyo¹⁰ rat̄hapālācariyo¹¹ti ime eka-paññāsācariyā¹² lañkādipikācariyā nāma.

subhūta candanācariyo¹³ aggavañpsācariyo navo vajirabuddhācariyo vepulla buddhācariyo guñasāgarācariyo abhayācariyo ñānasāgarācariyo dhammapālācariyo aññatarā dvācariyo uttamācariyo aññataro ācariyo caturañgabalama hāma eco dhammasenāpatācariyo aññatarā tayoācariyā kyaevārañño ca saddhammaguruācariyo sāriputtācariyo dhammābhinandācariyo aññataro ekācariyo med-

1. M. sosañkamo^o. — 2. M. ghosi. — 3. M. om. — 4. U. om. — 5. M. ^ocandaca^o.

hañkarācariyo aggapañditācariyo vajirācariyo' sad-dhammapälācariyonavo vimalabuddhācariyo iti ime tevi-sati¹ ācariyā jambudipikā hetthāvuttappakāre gandhe puk kāma-sañkhāte arimaddanānagare akāmu.

navo vimalabuddhācariyo jambudipiko hetthā vuttappa-kāre gandhe panyanagare² akāmu. aūñatarācariyo ariya-vamśācariyo'ti ime dvācariyā jambudipikā hetthāvuttappakāre gandhe avantipure akāmu.

aūñatarā visatācariyā jambudipikā hetthā vuttappakāre gandhe kiñci puranagare akāmu.

iti cullagandhavañuse ācariyānañu sañjātātthānadipiko
nāma tatiyo paricchedo.

gandho pana siyā āyācanena ācariyehi katā siyā anāyācanena ācariyehi katā.

katame gandhā³ āyācanena katame⁴ anāyācanena katā.

mahākaccāyanagandho mahā aūñhakathāgandho mahāpacca-riyagandho mahākurundigandho mahāpaccariyagandhassa aūñhakathāgandho ime cha gandhe hi ācariyehi attano matiyā sāsanavuddhyātthāya⁵ saddhammañthitiyā katā.

buddhaghosācariyagandhesu pana visuddhimaggo sañghapālena nāma āyācitena buddhaghosācariyena kato.

dighanikāyassa aūñhakathāgandho dāñña nāmena sañghattherena āyācitena buddhaghosācariyena kato. majjhimanikāyassa aūñhakathāgandho buddhamitta nāmena therena āyācitena buddhaghosācariyena kato.

sañyuttanikāyassa aūñhakathāgandho joti pālena nāma therena āyācitena buddhaghosācariyena kato.

añguttaranikāyassa aūñhakathāgandho bhaddanta nāmattherena saha ājīva kena āyācitena buddhaghosācariyena kato.

santiapāsādikā nāma aūñhakathāgandho buddhasirināmena therena āyācitena buddhaghosācariyena kato.

sattanāñu abhidhammagandhānañu aūñhakathāgandho culla-buddhaghosonāmabhikkhunā āyācitena buddhaghosācariyena kato.

1. M. cavarā. — 2. U. om. — 3. M. pañya. — 4. U. gandhe. — 5. U. adda gandhe. — 6. M. "ne jahaua".

dhammapadassa aṭṭhakathāgandho kumārakassapa nāmena therena āyacitena buddhaghosācariyena kato.

jātakassa aṭṭhakathāgandho atthadassi buddhamittabuddha piyasamīkhātchi tihī therehi āyacitena buddhaghosācariyena kato.

khuddakapāṭṭhassa aṭṭhakathāgandho suttanipātassa aṭṭhakathāgandho attano matiyā buddhaghosācariyena katā.

apadānassa aṭṭhakathāgandho pañcaṇikāyaviññūhi pañcahi therehi āyacitena buddhaghosācariyena kato.

pāṭimokkhassa aṭṭhakathā kañkhāvitarañigandho attano matiyā buddhaghosācariyena kato.

buddhaghosācariyagandhadipanā niññhitā.

buddhadattācariyagandhesu pana vinayaviniechayagandho attano sissena buddhasihena' nāma therena āyacitena buddhadattācariyena kato.

uttaraviniechayagandho saṅkhaṇalena nāma therena āyacitena buddhadattācariyena kato.

abhidhammāvatāro nāma gandho attano sissena sumatināmattherena āyacitena buddhadattācariyena kato.

buddhavaṇsassa aṭṭhakathāgandho ten'eva buddhasihānāmattherena āyacitena buddhadattācariyena kato.

jinālañkāragandho saṅghapālattherena āyacitena buddhadattācariyena kato.

buddhadattācariyagandhadipanā niññhitā.

abhidhammatthakathāya mūlañikā nāma ṭīkāgandho buddhamittanāmattherena āyacitena ānandācariyena kato.

nettikaranassa aṭṭhakathāgandho dhammarakkhitānāmattherena āyacitena dhammapālācariyena kato.

iti vuttakaṭṭhakathāgandho udānaṭṭhakathāgandho cariyāpiṭakaṭṭhakathāgandho theragāthaṭṭhakathāgandho therigāthaṭṭhakathāgandho vimānavatthupetavatthutthakathāgandho ime satta gandhā attano matiyā dhammapālācariyena katā.

visuddhimaggatīkāgandho dāṭṭhānāmena therena āyacitena dhammapālācariyena kato.

dighanikāyaṭṭhakathādinañ catunnañ aṭṭhakathānañ ṭīkā-

gandho abhudhammaṭṭhakathāya anuṭṭikāgandho jātakaṭṭhakathāya ṭikagandho niruttipakaraṇaṭṭhakathāya ṭikāgandho buddha-viñṣṭaṭṭhakathāya ṭikāgandho'ti ime pañca gandhā attano matiyā dhammapālācariyena katā.

dhammapālācariyagandhadipanā niñhitā.

niruttimāñjūsa nāma cullaṭikāgandho mahāniruttisamīkhepo nāma gandho ca attano matiyā pubbācariyehi viśuñi viśuñi katā.

pañceavinayapakaraṇassa vinayagañḍhi nāma gandho attano matiyā mahāvajrabuddhicariyena katā.

nvāsasañkhāto mukhamattadipanī nāma gandho attano matiyā vimalabuddhicariyena kato.

atthabyākkhyāno nāma gandho attano matiyā cullavimala-buddhicariyena kato.

rūpasiddhigandhassa ṭikāgandho sampapañcasatti¹ ca attano matiyā dīpanīkarācariyena kato.

saccasañkhēpo nāma gandho attano matiyā culladhammapālācariyena kato.

mohavicechedanigandho vimaticchedanigandho attano matiyā kassapācariyena kato.

paṭisambhidānaggatiṭṭhakathāgandho mahānāmena upāsakena āyācitenā mahānāmācariyena kato.

dipañiso thūpañiso bodhivapiñiso cullavañiso porāñavapiñso mahāvañiso eāti ime cha gandhā attano matiyā mahacariyehi viśuñi viśuñi katā.

navo² vañiso² gandho² attano matiya² cullamahānāmācariyena² kato.

sadhlammappajjotika nāma mahāmidesassaṭṭhakathāgandho devena nama therena āyācitenā upasenācariyena kato.

moggallānabyakaraṇagandho attano matiyā moggallānācariyena kato.

subodhīlañkaro nama gandho vuttodayo³ nama³ gandho³ attano matiya sañgharakkhītācariyena kato.

(vuttodayagandho attano matiyā vuttodayakārūcariyena kato⁴).

khuddasikkha nama gandho attano matiyā dhammasirācariyena kato.

1. sammapanāc. — Cm. cip. 248. — 2. U. om. — 3. M. om. — 4. U. om.

porāṇakhuddasikkhaṭikā ca mūlasikkhaṭika eā'ti īne dve gandhā attano matiyā aññatarehi dvīḍacariyehi visuṇū katā.

paramatthavinechhayāpi nama gaudho sañgharakkhitāttherena āyacitena anuruddhacariyena kato.

nāmarūpaparicchedo manua gaudho attano matiya anuruddhācariyena kato.

abhidhammatthasañgahāpi nāma gandho uambhānamena' upāsakena āyacitena anuruddhācariyena kato.

khemo nāma gandho attano matiyā khemacariyena kato.

sāratthadipani nāma vinayaṭhakathāya ḥikagandho vinaya sañgahagandho vinayasañgahassa ḥikagandho aṅguttaraṭhakathāya navā ḥikagandho'ti īne eattāro gandhā parakkamabāhunāmena laṅkadipissarena rañña ayacitena sariputtaeacariyena katā.

sakaṭasaddasatthassa pañcikā nāma ḥikagandho attano matiyā sāriputtācariyena kato.

kaṅkhāvitaranīyā vinayatthamañjūsā nāma ḥikagandho sumedhā nāmattherena āyacitena buddhanāgācarivena kato.

abhidhānappadipikā nāma gandho attano matiyā cullamogga-llānācariyena¹ kato.

subodhālaṇḍikārassa mahāsimā nāma ḥikā vuttodayavivaraṇāñ eā'ti īne dve gandhā attano matiyā vācissarena katā.

khuddasikkhāya sumāñgalapasadani nāma navo ḥikagandho sumāñgale na āyacitena vacissarena kato.

sambandhacintāṭikā bālavataro moggallanabyakaraṇassa ḥikā eā'ti īne gandha sumāñgalabuddhamittamahākassapasañkhātehi tūhi therehi ea ḥammakitti nāma upāsakena vānicabhatu upāsakena² āyacitena vā vācissarena katā.

nāmarūpaparicchedassa padarupavibhavaūapi khemapakaraṇassa ḥikā simālaṇḍikāro mūlasikkhāya ḥika rūpārūpavibhago pacayasañgaho eā'ti īne satta gandhā attano matiyā vacissarena katā.

sacecasanikhepassa ḥikagandho sāriputtauāuenā therena āyacitena vācissarena katā.

abhidhaumavatārassa ḥika abhidhammatthasañgahassa ḥika eā'ti īne attano matiyā sumāñgalācariyena kata.

1. M. nampa^o. — 2. U. mogga^o. — 3. U. om.

sāratthasaṅgahanāmagandho attano matiyā buddhapiyena kato.

dantadhātuvaṇṇanā nāma pakaraṇam laiķadīpiśarassa rāñño senāpatiāyācitema dhammakittināmācariyena kataṇi.

jinacaritaṇi nāma pakaraṇam attano matiyā medhaṇkarācariyena kataṇi.

jinālaṇḍikāro jinālaṇḍikārassa ṭīkā attano matiyā buddhara-kkhitācariyena katā¹.

anāgatavamīsassa atṭhakathā attano matiyā upatissācariyena katā.

kañkhāvitaraṇiyā linatthapakāsini nāma ṭīkā nisandeho dhammānusāraṇī ūeyyāsandati ūeyyāsandatiyā ṭīkā sumahāvatāro lokapaññattipakaraṇam tathā gatuppattipakaraṇam nalāṭadhātuvanṇanā sihalavatthu dhammadipako paṭipattisaṅgaho visuddhimaggassa gaṇḍhi abhidhammagaṇḍhi nettipakaraṇassa gaṇḍhi visuddhimaggacullanavaṭīkā sotappamālinī pasādajanani okāsaloko subodhālaṇḍikārassa navaṭīkā ceti ime vīsatī gandhā attano matiyā visatācariyehi visuṇi visuṇi katā.

saddatthabhedacintā nāma pakaraṇam attano matiyā dhammasirināmācariyena² kato.

sumanakūṭavaṇṇanaṇi nāma pakaraṇam rāhulanāmattherena āyācitema vācissarena kataṇi.

sotattagimahānidānaṇi nāma pakaraṇam attano matiyā cullabuddhaghosācariyena kataṇi.

madhurasavāhīnī nāma pakaraṇam attano matiyā raṭṭhapālācariyena kataṇi.

liṅgathavivaraṇam nāma pakaraṇam attano matiyā subhūta-candācariyena kataṇi.

saddanītipakaraṇam attano matiyā aggavamīsācariyena kataṇi.

nyāsapakaraṇassa mahāṭīkā nāma ṭīkā attano matiyā vimala-buddhācariyena³ katā.

mukhamattasāro attano matiyā guṇasāgarācariyena kato.

mukhamattasārassa ṭīkā sutasampannakyacyāvānāmena dhammarājīnā⁴ gurusalīghattherena āyācitema guṇasāgarācariyena katā.

1. M. adds. amatare nama. — 2. M. saddha^o. — 3. M. vacira^o. — 4. U. rājino.

saddatthabhedacintāya mahāṭikā attano matiyā abhayācariyena katā.

liṅgatthavivarapakāsakai nāma pakaraṇai attano matiyā nānasāgarācariyena kataṇi.

gūḍhatthaṭikā bālappabodhanaī ca iti duvidhaṇi pakaraṇai attano matiyā aññatarācariyena kataṇi.

saddatthabhedacintāya majjhiniṭikā attano matiyā aññatarācariyena katā.

bālavatārassa ṭikā ca attano matiyā uttamācariyena katā.

saddabhedacintāya navā ṭikā attano matiyā aññatarācariyena katā.

abhidhānappadipikāya ṭikā daṇḍipakaraṇassa magadhahūtā ṭikā cāti duvidhā ṭikāyo attano matiyā sīhasūranāmarañño ekena amaceena katā.

koladdhajanassa ṭikā pāsādikena nāma therena āyācitenā ca ten'eva amaceena ' katā.

kārikā nāma pakaraṇai nānagambhiranāmena bhikkhunā āyācitenā dhammasenāpatācariyena katā.

etimāsamidipani nāma pakaraṇai manohārañi ca attano matiyā ten'eva dhammasenāpatācariyena kataṇi.

kārikāya ṭikā attano matiyā aññatarācariyena katā.

etimāsamidipikāya ṭikā attano matiyā aññatarācariyena katā.

saddabindupakaraṇai ca paramatthabindupakaraṇai ca attano matiyā kyaevā nāma rāññā katā ².

saddavuttipakāsakai ³ nāma pakaraṇai aññatarena bhikkhunā āyācitenā saddhammagurunā nāmācariyena kataṇi.

saddavuttipakāsakassa ṭikā attano matiyā sāriputtācariyena katā.

kaccāyanasāro ca kaccāyanabhedañi ⁴ ca kaccāyanasārassa ṭikā cāti tividhaṇi ⁵ pakaraṇai attano matiyā dhammānandācariyena ⁶ kataṇi.

lokadipakasāraṇi nāma pakaraṇai attano matiyā navena medhaṇikarācariyena kataṇi.

lokuppattipakaraṇai attano matiyā aggapaṇḍitācariyena kataṇi.

1. M. mahāmañ. — 2. M. dhammarajassa gurunā annatarācariyena kataṇi.
— 3. M. 'nañ. — 4. M. om. — 5. M. duvidhaṇi. — 6. M. annatrā.

jañghadāsakassa magadhabhūtā ṭikā attano matiyā vajirācariyena' katā.

mātukāṭṭhadipanī abhidhammatthasaiñgahavañjanā sīmālañjikārassa ṭikā gañḍhisāro pañṭhanagajanānayo cā'ti ime pañca pakarañāni attano matiyā saddhammajotipálacariyena katā.

saiñkhepavañjanā para kka ma bāhu nāmēna jambudipissa-reṇa rāññā āyācitenēva saddhammajotipálacariyena katā.

kaccāyanassa suttaniddeso attano sissenadhamma cārittherena āyācitenā saddhammajotipálacariyena kato.

vinayasamuñṭhanadipanī nāma pakarañāṇi attano gurunāsañgħattherena āyācitenēva saddhammajotipálacariyena katā.

satta pakarañāni pana tena pukkāmanagare¹ katāni saiñkhepavañjanā yeva lañkādipe katā.

abhidhammapaññarasatiñħanavañjanāṇi nāma pakarañāṇi attano matiyā navena vimalabuddhācariyena katañi.

saddasāratthajālinī nāma pakarañāṇi attano matiyā nāgītācariyena katā.

saddasāratthajāliniyā ṭikā panyanagare rāññō gurunā sam-gharājena āyācitenā' tenēva vimalabuddhācariyena katā.

vuttodayassa ṭikā abhidhammatthasaiñgahassa ṭikāya paramattħamaiñjusā nāma anuṭikā dasagañḍhivavañjanā nāma pakarañāṇi magadhabhūtañ vidaggam̄ vidadhimukhamañjanassa² ṭikā cā'ti imāni pañca³ pakarañāni attano matiyā tenēva navena vepulla-buddhācariyena katā⁴.

pañcapakarañāṭikāya navānuṭikā attano matiyā aññatarācariyena katā.

mañisāramaiñjusā nāma anuṭikā mañidipani nāma dvārakathāya anuṭikā jātakavisodhanañ ea gañḍābharañāñ ea attano matiyā ariyavañjanācariyena katā.

peñkopadesassa ṭikā attano matiyā udumbaranāmācariyena makuvanagare⁵ katā.

catubhāñavārassā aṭṭhakathā mahāsārapakāsinī mahādipanī saratthadipanī gatipakarañāṇi hattha-āro bhummasañgaho bhummānideso dasavatthu kāyaviratiṭikā jōtanā nirutti vibhāttikathā saddhammapālinī pañcagativavañjanā bālacittapabodhanañ dham-

1. M. cīvara cīvātēna. — 2. M. mukkā⁶. — 3. U. nāgītēna. — 4. U. "mañḍassa" — 5. M. cattāri. — 6. M. vimala⁷. — 7. M. pakuto⁸.

macakkasuttassa navaṭṭhakathā dantadhātupakaraṇassā ṭīkā ca saddhammopāyano bālappabodhanaṭīkā ca jinālaṅkārassā navaṭṭīkā ca liṅgatthavivaraṇaviničehayo pātimokkhavivaraṇam paramatthakathāvivaraṇam samantapāśādikavivaraṇam catubhāgaṭṭhakathāvivaraṇam abhidhammatthasaṅgahavivaraṇam saeca saṅkhepavivaraṇam saddatthabhedacintāvivaraṇam saddavuttivivaraṇam kaccāyanasāravivaraṇam abhidhammasaṅgahassa ṭīkāvivaraṇam mahāvessantarajātakassa vivaraṇam sakkābhimataṇū mahāvessantarajātakassa navaṭṭhakathā pathamasambodhi lokanīti buddhaghosācariyanidānamūlīndapañṭhāvaṇṇanā caturakkhāya aṭṭhakathā saddavuttipakaraṇassā navaṭīkā eā'ti imāni cattālīsapakaraṇāni attano matiyā sāsanassa jutiyā ca saddhammassa thitiyā ca lañkādipādisu visuṇū visuṇū ācariyehi katāni.

sambuddhe gāthā' ca -la- navahāraguṇavāṇṇanā eā'ti inne buddhapañāmādikā gāthāyo attano attano buddhagnapakāsana-
tthāya attano paresamūlīpavattamatthāya ca pañḍitēhi lañkādipādisu thānēsu visuṇū visuṇū katā.

iti cullagandhavāṇise gandhakārakācariyadipako nāma
catuttho paricchedo.

nāmaṇī āropanamūlī poṭṭhaṇī phalaṇī gandhakārassā ca lekhaṇī lekhāpanamūlī c'eva vadāmī'hamī tād anantaran'ti.

tattha caturāśītidhammadakkhandhasahassānaṇī² piṭakanikā-
yaṅgavagganipātādikamūlī nāmaṇī.

kena āropitaṇī kim atthamūlī āropitan'ti.

tatrāyaṇī visajjanā. kena āropitan'ti. pañcasatehi khīṇāsavahi mahākassapapanukhehi āropitaṇī. te hi sambuddhavacanamūlī saṅ-
gāyanti idamūlī piṭakanī ayanī nikāyo idamūlī aṅgamūlī ayanī vaggo
ayanī niḍāno'ti evamūlī ādikamūlī nāmaṇī kārūpentī¹.

kattha āropitan'ti. rājagahe vebhārapabbatassā pāde dhamma-
maṇḍape āropitaṇī.

kadā āropitan'ti. bhagavato parinibbute pathamasāṅgāyana-
kāle āropitaṇī tike māse nikkhāmaniye.

kim atthamūlī āropitan'ti. dhammakkhandhānaṇī anaṭṭhāya
sattahitāya voḥārasukhatthāya ca āropitaṇī.

saṅgītikāle pañcasatā khīṇāsavā tesamūlī ca dhammakkhan-

1. M. sambuddha. — 2. M. adds sahassām. — 3. M. karonti.

dhānaṇī nāmavaggaṇipātakā. imassa dhammakkhandhassa ayaṇ
nāmo hotu imassa pakaraṇassa ayaṇī nāmo'ti abravuṇi sabbanā-
mādikāṇī kiccaṇī akāṇsu¹.

dhammakkhandhanāmadīpanā
niṭṭhitā.

caturāśitidhammakkhandhasahassāni kena poṭṭhake āropitāni
kattha āropitāni kadā āropitāni kim atham āropitāni. ayaṇ
pucchā. tatrāyaṇi visajjanā. kena āropitānīti. khīṇāsavamahānā-
gehi āropitāni.

kattha āropitāni. lañkādipe āropitāni. kadā āropitāni. saddhā-
tissarājino puttassa vattagāmaṇirājassa kāle āropitāni.

kim athaṇī āropitāni. dhammakkhandhāṇī avidhaṇsana-
tthāya saddhammathitiyā sattahitāya āropitāni².

1. M. adds.

te khīṇāsavā yadi nāmādikāṇī kiccaṇī akāṇī na supākataṇī tasma
vohārasukhatthāya nāmādikāṇī kiccaṇī anāgatē dhapirakkhayā (?) nāmādikāṇī
pavattitāṇī asaṇjānāmāno suṭṭhpākaṭo sabbaso cāveti.

2. M. adds.

dharanamo bhagavā ambākāṇī sugato dharo |
nikāye pañca desesi yāva nibbānagamanā ||
sabbe pi te bhikkhū adī manasā vacasā maro (?) |
sabbe vācuggatā honti mahāpaññāsatiro (?) ||
nibbutē lokanāthambi bhato (?) vassasataṇī bhave |
ariyā nariyā pi ca sabbe vācuggatā dhuvaṇi ||
tato param āṭṭhārasāṇī dvisataṇī vassagaṇanāṇī |
sabbe puthujjanā c'eva ariyā ca sabbe pi te |
manasā vacasā yeva vācuggatā sabbadā |
duṭṭhagāmanraimo ca kūlo vācuggato dhuvaṇi |
ariyā nariva pi ca nikare dhāraṇāṇī sada (?) ||
tato parambi raja vāṇi tato cuto ca tusite |
uppaṇji devaloke so devehi parivārito ||
saddhatiſſo'ti nāmena tassa kiṇi niṇikohi to (?) |
takoladdharaṭṭho hoti buddhasasanaṇṇapālako ||
tadā kale bhikkhui ūsi sabbe vācuggatā sada |
nikāye pañcavidhe va yāvā rañño maraṇā ||
tato cuto so raja ca tusite uppaṇjati |
devaloke ṣhīto santo tadā vācuggatā tato ||
tassa puttā pi ahesuṇ anekā'va rajjanī gatā |
anukkamena cutā te devalokanīlī gata dhuvaṇi ||
tathā pi te sabbe bhikkhū vācuggatā'va sampada (?) |
nikāye pañcavidhe va dhāraṇā va satimatā (?) ||

tato paṭṭhāya te sabbe nikāyā honti poṭṭhake |
 aṭṭhakathā ṣṭkā sabbe honti poṭṭhake ṣhitā ||
 tato paṭṭhāya te sabbe bhikkhū ādimahāgaṇā |
 poṭṭhakesu ṣhite yeva sabbe passanti sabbadā ||
 poṭṭhake āropanadīpikā niṭṭhitā.

yo koei paññito viro aṭṭhakathādīpikāṇi gandhami karoti kārāpeti vā tassa anantako hoti puññasaiṇyeayo anantako hoti puññānisam̄so caturāśitīcetiyasahassakaraṇasadiso caturāśitibuddharūpakaraṇasadiso caturāśitibodhirukkhasahassaropanasadiso caturāśitivihārasahassakaraṇasadiso.

yo ca buddhavacanamañjusāṇi karoti vā kārāpeti vā (so ca buddhavacanaṇi karoti vā kārāpeti vā') yo ca buddhavacanaṇi poṭṭhake lekhaṇi karoti vā kārāpeti vā yo ca poṭṭhakaṇi vā poṭṭhakamūlaṇi vā deti vā dāpeti vā yo ca telaṇi vā cuṇḍaṇi vā dhaññaṇi vā (poṭṭhakapuññchanatthāya yaṇi kiñci navattaṇi (?) poṭṭhaka-chidde anīṭṭhāya (?) yaṇi kiñci suttaiṇi vā') kaṭṭhaphalakadvayaṇi poṭṭhakaṇi vūhanatthāya yaṇi kiñci vattaiṇi vā poṭṭhakabandhana-thāya yaṇi kiñci yottaiṇi (vā poṭṭhakalāpapūtanathāya yaṇi kiñci tavikāṇi (?)') deti vā dāpeti vā yo ca haritālena vā manosilāya vā suvaṇṇena vā rajatena vā poṭṭhakamāṇḍanaiṇi vā kaṭṭhaphalaka-māṇḍanaiṇi vā karoti vā kārāpeti vā tassa anantako hoti puññasaiṇyeayo anantako hoti puññānisam̄so caturāśitīcetiyasahassaka-

tato param poṭṭhakesu nikāyā pañca pi ṣhitā |
 tadā aṭṭhakathā ṣṭkā sabbe gandhā poṭṭhake gatā ||
 sabbe poṭṭhesu ye gandhā pāli-aṭṭhathāṭikā |
 samṝhiṇa samṝhiṇa honti sabbe pi no nassanti te ||
 tada te poṭṭhake yeva nikāyā pi ṣhitākhiṇa |
 tada aṭṭhakathādīni bhavanti vadanti ca ||
 paribhāro paññitehi vattabō'va
 lañkādipissarañño'va saddhātissassa rājmo ||
 vuttalañkādipissa issaro dhammiko dharo ||
 tada khīṇasavassa rājmoputta lañkādipissa issaro dhammiko dharo ||
 tada khīṇasavā sabbe olokeni anagata khīṇasavā passanti te duv-
 aññe va puthujjano (?)
 sabbe pi te bhikkhu ādi bahutara puthujjanā |
 na sikkhisanti te pañca mīkye vācuggataṇi iti ||
 poṭṭhakesu sabbe pañca arodhapanti khīṇasavā |
 saddhammacivaraṭṭhāya (?) janānaṇi puññatthāya ca ||

rañasadiso caturāśitivihārasahassakarañasadiso bhave nivattamāno so silagūnam upāgato mahātejo sadā hoti sihanādo visārado.

āyuvāññabalupeto dhammakāmio bhave sadā |
 devamanussalokesu mahesakkho anāmayo ||
 bhave nivattamāno so paññavā susamāhito |
 adhipaccaparivāro sabbasukhādhigacchati ||
 saddho vihārī hadayaññū¹ sa vihagato bhave |
 añgapacecañgasampanno ārohapanināhavā ||
 sabbasattappiyo loke sabbattha pūjito bhave |
 devamanussasasañcearo mittasahāyapālito ||
 devamanussasampatti anubhoti punappunañ |
 arahattaphalañ patto nibbānañ pāpuñissati ||
 pañisambhidā catasso abhiññā chabbidhe vare |
 vimokkhe aṭṭhake seṭṭhe gamissati anāgate ||
 tasmā hi paññito poso saññpassañ hitam attano |
 kareyya sāmañ gandhe ca aññe hi pi kārāpaye ||
 poṭṭhake ca gandhe pāññāṭṭhakathādike |
 dhammamañjūsā gandhe ca lekhañ kare kārāpaye ||
 poṭṭhakam poṭṭhakamūlañ ca telanī eūññathusañ pi ca |
 pilotikādikañ suttanī kaṭṭhaphaladvayam pi² ca ||
 dhammāpūtanatthāya³ ca yanī kiñci mahagghavattañ |
 dhammabandhanayottañ ca yanī kiñci thapitañ pi⁴ ||
 dadeyya dhainnavettañ pi vippasanena cetasā |
 aññe cāpi dajjāpeyya mittasahāyabandhave'ti ||
 gandhakaralekhe lekhāpanānisamisadīpanā
 niññhitā.

iti cullagandhavañse pakīññakadīpako nāma paññamo paricchedo.

so ḥaṇḍāraṭṭhañjato nandapañño'ti vissuto |
 saddhāsilavirupeto dhammasāragavesano⁵ ||
 so yanī⁶.

1. M. hadannū. — U. ḫato. — 2. M. ḫhayamhi. — 3. M. "madana". —
 4. M. ca. — 5. U. om. — 6. M. "rāsa" — 7. U. ahanp. — M. adds.
 bhogāñ tvavīdhanū
 jñanavayāñ pūrañ sabbadhammañ vicinanto
 visati missañ gato ||
 sabbadhammayiñ-ajjanto kikarañ'eva bhikkhuno |
 chavassāhañ ganañ bhūtvā kāvānañ abhimaddanāñ ||

santisabhāvaṁ nibbānam gavesanto punappunaṁ |
 vasanto' tam manorammapi piṭakattayaśaṅgaham |
 gandhavāṇsam imam khuddam nissāya jaṅghadāsakan'ti ||

iti pāmojjatthāyāraññavāsinā nandapaññācariyena
 kato cullagandhavāṇso
 niṭṭhito.

Le Gandhvavansa, c'est-à-dire la généalogie ou l'histoire des livres, n'est en réalité qu'une énumération des écrits pâlis, loin d'ailleurs d'être complète. Cet ouvrage commence par la description des trois pitakas; après quoi, dans le deuxième chapitre, on indique des titres d'écrits modernes en donnant, mais non toujours, le nom des auteurs. Un troisième chapitre est consacré à la description des lieux de naissance des docteurs et des écrivains; dans le suivant on expose les motifs qui ont fait écrire les livres, c'est-à-dire on indique si le livre a été écrit sur l'initiative personnelle de l'auteur ou à la suite de quelque demande. Dans le chapitre final, on raconte comment le canon fut rédigé par écrit.

Le canon pâli est présenté ici sous la forme suivante: d'abord on énumère les parties des trois pitakas, ensuite on donne les titres des commentaires et les noms de leurs auteurs :

I vinayapiṭaka :	1) pārājika. 2) pācittiya. 3) mahāvagga. 4) cullavagga. 5) parivāra.	Commentaire de Buddhaghosa : samantapāsādikā, kañkhāvitaraṇī
------------------	--	---

1. U. adds. araññavihāre. — M. gavesanto. — 2. M. vanārammampi.
 — 3. M. abhiya saṅghe.

II abhidhammapitaka :	1) dhammasaṅgani. 2) vibhaṅga. 3) dhātukathā. 4) paññatti. 5) kathāvatthu. 6) yamaka. 7) paṭṭhāna.	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> paramatthakathā	
		34 sūtras	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> sumaṅgalavilāsinī
		152 sūtras	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> papañcasudanī
		7762 sūtras	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> sāratthapakāsanī
III suttanta pitaka :	1) dighanikāyo. 2) majjhimanikāyo 3) saṃyuttanikāyo. 4) aṅguttaranikāyo 5) khuddakanikāyo	{ sīlakkhandhavaggo mahāvaggo pādhyavaggo mūlapaṇṇāso majjhimapaṇṇāso uparipaṇṇāso sagāthāvaggo nidānavaggo saṭṭayatanavaggo khandhakavaggo mahāvaggo ekkanipāto dukknipāto tikknipāto catukkanipāto pañcanipāto chakkanipāto sattanipāto aṭṭhanipāto navanipāto dasanipāto ekādasanipāto khuddakapāṭho dhammapadaṇi udānaiḥ itivuttakam suttanipāto.	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> sumagalavilāsinī <i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> papañcasudanī <i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> sāratthapakāsanī <i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> manorathapūraṇī <i>Commentaire de Buddhaghosa.</i> <i>Commentaire de Dhammapāla.</i>

(Voy. p. 247.)

III suttanta piṭaka :	5) khuddakanikāyo	vimānavatthu	{	<i>Commentaire de Dhammapāla :</i>
		petavatthu		vimalavilāsinī
		theragāthā		<i>Commentaire de Dhammapāla.</i>
		therīgāthā	{	<i>Commentaire de Buddaghoṣa.</i>
		jātakam̄	{	
		niddeso		
		paṭisambhidāmaggo	<i>Commentaire de Buddhaghoṣa.</i>	
		apadānam̄	<i>Commentaire de Buddhadatta :</i>	
		buddhavaṇiso	madhuratthavilāsinī	
		cariyāpiṭakam̄	{	<i>Commentaire de Dhammapāla.</i>
		vinayapiṭakam̄		
		abhidhammapiṭakam̄		

La seconde division du canon en neuf membres (neuf angas) est la suivante :

- 1) suttam̄
- 2) geyyaṇam̄
- 3) veyyākaraṇam̄
- 4) gāthā
- 5) udānam̄
- 6) itivuttakam̄
- 7) jātakam̄
- 8) abbhutadhammam̄
- 9) vedallam̄

Dans le chapitre suivant (le 2^e) sont énumérés les docteurs : les anciens, les auteurs de commentaires, les auteurs de livres et les docteurs à trois noms. On compte deux mille deux cents docteurs anciens, les cinq cents saints du premier concile, les sept cents du second et les mille du troisième. Ils sont considérés comme auteurs de commentaires.

Comme docteur à trois noms, on trouve Kaccāyana, l'auteur des six livres (voy. p. 239). Viennent ensuite les doc-

teurs auteurs de livres ; les plus anciens, sans aucun doute, sont les suivants :

- (1) L'auteur du commentaire kurundi ;
- (2) L'auteur du commentaire mahāpaccarī ;
- (3) L'auteur de l'explication sur le livre kurundi ;
- (4) Buddhaghosha, l'auteur du visuddhimagga et de treize livres de commentaires (voy. p. 240) ;
- (5) Buddhadatta (p. 240), cf. sāsanavansadipo, 1195, 1198-1199 ;
- (6) Ānanda (p. 240) ;
- (7) Dhammapāla (p. 240, cf. sāsanavansadipo, 1198-1199).

Viennent ensuite les docteurs auteurs de divers écrits, principalement d'explications sur les commentaires les plus anciens. Quelques-uns de ces docteurs sont originaires de Ceylan, d'autres de Jambudvipa, c'est-à-dire ou de l'Inde ou de la Birmanie. Les docteurs de Jambudvipa sont les suivants (voy. p. 245, 246) :

- aggapāṇḍito, (p. 243).
- aggavaṇiso, (p. 242).
- abhayācariyo, (p. 242).
- ariyavaṇisācariyo, (p. 243).
- ānandācariyo, (p. 240).
- uttamācariyo, (p. 242).
- kaccāyano, (p. 239).
- kassapo, (p. 241).
- kurundikācariyo, (p. 239).
- guṇasāgaro, (p. 242).
- caturaṅgabalamahāmacco, (p. 242).
- culladhammapālo, (p. 241).
- cullavajrabuddho, (p. 241).
- ñānasāgaro, (p. 242).
- dipamīkaro, (p. 241).
- dhammapālo (2), (p. 240).
- dhammasenāpati, (p. 242).
- dhammābhinando, (p. 252).
- paccarikācariyo, (p. 239).

buddhaghoso, (p. 239).
 buddhadatto, (p. 240).
 mahātthakathācariyo, (p. 245).
 medhaṇikarācariyo, (p. 241).
 vajirācariyo, (p. 244).
 vajirabuddhācariyo (2), (p. 239).
 vimalabuddhācariyo (2), (p. 240, 242, 243).
 vepullabuddhācariyo, (p. 243).
 saddhammaguru, (p. 243).
 saddhammapālo, (p. 244).
 sāriputto, (p. 243).
 subhūtacandano, (p. 242).

Comme docteurs singhalais on nomme les suivants :

anuruddha, (p. 240).
 upatisso, (p. 244).
 upasenācariyo, (p. 240).
 khemācariyo, (p. 241).
 cullanāmo, (p. 245).
 cullabuddhaghoso, (p. 242).
 cullamoggallānācariyo, (p. 245).
 devācariyo, (p. 242).
 dhammadikitti, (p. 241).
 dhammapālo, (p. 245).
 buddhanāgo, (p. 241).
 buddhapiyo, (p. 245).
 buddharakkhito, (p. 246).
 mahānāmo, (p. 240).
 medhaṇikaro, (p. 241, 243).
 moggallāno, (p. 240, 241).
 ratṭhapālo, (p. 242).
 vācissaro, (p. 241).
 vācitassa (?) pācariyo, (p. 245).
 vuttodayakācariyo, (p. 240).
 sañgharakkhito, (p. 240).
 saddhammācārācariyo, (p. 244).
 sāriputto (2), (p. 241).
 sumāngalācariyo. (p. 241).

Outre ces docteurs, on en cite encore d'autres, mais sans donner leurs noms, sous cette désignation vague : « un certain » ou « certains ». Quelques docteurs sont encore nommés sans indication de leur lieu de naissance : Dhammasiri (p. 240, 249) ; Saddhammasiri (p. 242) ; un ministre (amacco) (p. 242, 252) ; Civaro (?) (p. 243) ; Saddhammagotipâlo (p. 243-253) ; Nâgitâcariyo (p. 253) ; Udumbarâcariyo (p. 244, 253).

La tradition relative aux docteurs que rapporte le gandhavanso se distingue de celle du sâsanavansadipo ou tradition singhalaise. Alors que, suivant le gandhavanso, il faut attribuer à Dhammapâla quatorze livres (voy. p. 239), la tradition singhalaise mentionne deux docteurs différents du nom de Dhammapâla et leur attribue ensemble douze écrits, au premier huit, à l'autre quatre (voy. 1191-93 et 1231-32). Page 239, on attribue à Buddhadatta quatre écrits ; la tradition singhalaise nomme cette fois encore deux docteurs (voy. 1195 et 1198-99), et leur attribue ensemble quatre écrits ; mais au nombre de ces écrits se trouve le rûpârûpavibhâgo dont l'auteur, selon le gandhavanso, se nomme Vâcissaro (voy. p. 241), et d'autre part on ne mentionne pas l'Uttaravinichayyo.

Page 239, le docteur Vajirabuddhi est donné comme l'auteur d'un seul écrit : le sâsanavansadipo (1200-1201) lui en attribue encore trois dont l'auteur est Sâriputto, selon le gandhavanso. Page 240, quatre écrits sont attribués au docteur Kassapa ; la tradition singhalaise indique pour les deux premiers deux Kassapa différents (1204, 1221) et passe sous silence les deux autres. Page 240, le gaudhavanso distingue deux docteurs, Sangharakkhita et l'auteur du vuttodaya ; la tradition singhalaise attribue tous les écrits en question au seul Sangharakkhita (1209-10). Pages 240 et 241, on nomme deux docteurs Moggallâna distincts, le sâsanavansadipo n'en connaît qu'un seul (1251-53), mais nomme ensuite trois Vâcissara différents (p. 249 et cf. 1213, 1225, 1257). Dans les deux écrits, en outre, on trouve des

noms différents de docteurs et les noms mêmes des ouvrages sont souvent différents.

La liste des écrits pâlis fournie par le gandhavanso ne peut pas être considérée comme complète. On connaît en manuscrit des ouvrages qui manquent dans la « généalogie des livres », on n'y parle pas de faits que rapporte, par exemple, le sâsanavanso (voy. p. 69); néanmoins le gandhavanso, est sans conteste, un recueil très curieux de renseignements sur la littérature pâlie. Une connaissance plus exacte des textes pâlis modernes non canoniques permettra sans aucun doute de compléter sur beaucoup de points la liste actuelle des productions pâlies.

Sur la rédaction du canon par écrit, notre texte ne nous apprend rien de nouveau.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

1. *Ouvrages imprimés.*

Acariya Vimalasára Thera,
The Sásanavansa Dipo. Co-
lombo. A. B. 2424.
Alwis (J. D'), An introduction to
Kaceháyana's Grammar. Co-
lombo 1863.
Beal, S., The Buddhist Tri-
piṭaka. London 1876.
Le même, The Buddhist Coun-
cils. Voy. Verhandlungen des
Vten Internationalen Orienta-
listen Congresses.
Le même, R. L. = The Roman-
tic Legend of Sákya Buddha,
London 1875.
Le même, The Fo-sho-Hing-
Tsan-king. Voy. The Sacred
Books of the East, vol. XIX.
Le même, The eighteen Schools
of Buddhism. Voy. The Ind.
Antiquary, vol. IX.
Le même, Si-yu-ki. London
1884.
P. Bhagvánlál Indraji. A
Baktro - Páli Inscription of

Subhára. Voy. The Ind. An-
tiquary, vol. XI.
The British Burma Gazetteer.
Rangoon 1879.
Brhacehárngadharapaddhati.
Káçī samvat 1931.
Buddhavámsso. Voy. Dr. Morris.
Bühler. G., Aphorisms on the
Sacred Law of the Hindus by
Apastamba. Bombay 1868,
1871.
Le même, Beiträge zur Erklä-
rung der Asoka Inschriften.
Voy. Z. der D. Morgenl. G.
vol. XXXVII.
Le même, Remarques sur l'arti-
cle : Bayley, On the genealogy
of modern numerals — dans
J. of the R. As. Soc. of G. B.
and Ireland, N. S. vol., XIV.
Bunyiu Nanjio. A Catalogue
of the Chinese Translation of
the Buddhist Tripitaka. Ox-
ford MDCCCLXXXIII.
Burgess, J., Report of the Ar-
chæological Survey of We-
stern India, vol. IV.

- Burnouf, E., *Le Lotus de la bonne Loi.* Paris MDCCCLII.
 Buddhaedahilla. Colombo 2416.
 Childers, R. C., *The Mahāparinibbānasutta.* London 1878.
 Le même, *A Dictionary of the Pāli language.* London 1875.
Chinese Account of India.
 Voy. J. of the As. Soc. of Bengal, vol. VI, 61.
Cullavagga, voy. Oldenberg,
 The Vinayapiṭaka.
 Cunningham, A., *Corpus Inscriptionum Indicarum.* Vol. I,
Inscriptions of Asoka. Calcutta 1877.
 Le même, *The Stūpa of Bharhut.*
 London 1879.
 Le même, *The Bhilsa Topes.*
 London 1854.
 Le même, *Archeological Survey of India*, vol. III. Calcutta 1873. vol. IX. Calcutta 1879.
 vol. XII. Calcutta 1879.
 Le même, *Coins of Alexander's Successors in the East*, voy.
Numism. Chronicle, New Series, vol. VIII.
Dānamayūkha. Bombay, samvat 1936.
Dānacandrikā. Bombay. 1799.
 Davids, T. W. Rhys, *Buddhist Suttas*, voy. *The Sacred Books of the East*, vol. XI. — *Vinaya Texts*, voy. ibid., vol. XIII.
 D. a. = *The Divyāvadāna* ed. by E. B. Cowell and R. A. Neil. Cambridge 1886.
- Elliott, Sir H., *The History of India, as told by its own Historians*, vol. II. London 1869.
 Fa-H. = *The Travels of Fa-hian, voy. Si-yu-ki* by Samuel Beal, vol. I.
 Fausböll, V., *The Jātaka,* London 1877-83.
 Gardiner, *Abstract of a Journal, etc.* Voy. *Journal of the As. Soc. of Bengal*, XXII.
Gautama = *The Institutes of Gautama*, edited by A. F. Stenzler. London 1876.
 Giles, Herbert A., *Record of the Buddhistic kingdoms.* London and Shanghai.
 Goldschmidt, *Report upon Inscriptions, etc.* Voy. Ind. Antiquary, vol. VI.
 Grimblot, P., *Sept Suttas pālis.* Paris MDCCCLXXVI.
 Hardy, R., *Spence, A Manual of Buddhism.* London 1860.
 Heber, R. *Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India.* London MDCCCXXVII.
 H. Th. = *Mémoires sur les Contrées occidentales par Hiouen Thsang trad. par M. St. Julien.* Paris MDCCCLVII-LVIII.
 Jacobi, *Sthavirāvalicharita or Pariçishṭaparvan*, dans *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1883-1886.

- uhen, Stanislas, Listes diverses des noms des dix-huit écoles schismatiques, sorties du Bouddhisme. Voy. Journal As. *Vième S.*, t. XIV.
- Kern, H. Der Buddhismus. Leipzig 1882-84.
- Lassen, Ch., Indische Alterthums-Kunde. II Band. Leipzig MDCCCLXXIV.
- Le Messurier, Kandahar in 1879. London 1880.
- Mh. vg. = Mahāvagga. Voy. Oldenberg, The Vinaya Piṭaka, vol. I.
- M. v. = Mahāvyutpatti. Voy. II^e fascicule.
- Maine, Sir H. S., Dissertations on Early Law and Custom. London 1883.
- Marsden, W., Numismata Orientalia. London 1874-86.
- Mason, Ch. Second Memoir on the Ancient Coins, etc. J. of the As. Soc. of Bengal, vol. V.
- Meynard, Barbier de, Le Livre des routes et des provinces par Ibn-khordadbeh. — Voy. Journal Asiatique. Sixième Série. T. V. 1865.
- Minayeff, I. Prātimokshasūtra. Voy. appendice au vol. XV des Mémoires de l'Ac. Imp. des sciences, St-Pétersb., 1869.
- Minayeff, Buddhistische Fragmente. Voy. Mélanges Asiatiques. T. VI.
- Mitākshara (éd. de Bombay).
- Morris, Dr., Buddhavāṃsa edited by. London 1882. (Pāli Text Society.)
- Müller, Ed., Ancient Inscriptions of Ceylon. London 1883.
- Müller, Max., India what can it teach us? London 1883.
- Le même, The Dhammapada. Voy. The Sacred Books of the East. Vol. X.
- Nirnayasindhu. Laknow sam-vatsara 1912.
- Oldenberg, The Vinaya-Piṭaka edited By Dr H., vol. I—V London 1879—83.
- Le même, Vinaya Texts. Voy. The Sacred Books of the East. Vol. XIII.
- Le même, Ueber die Datirung der ältesten indischen Münz- und Inschriften-reihen. Voy. Z. für Numismatik. B. VIII.
- Le même, Buddha. Berlin 1881.
- Le même, The Dipavaṃsa. London 1879.
- Pariçishṭaparvan. Voy. Jacobi.
- Rājendralāl Mittra, The Lalitavistara.
- Reinaud, Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans. Paris 1845.
- Le même, Mémoire sur le Périle de la Mer Érythrée. Voy. Mémoires de l'Ac. des inscriptions. T. XXIV. 1864.
- Le même, Fragments Arabes et Persans. Voy. Journal Asia-

- tique, IV^e Série, tome IV (1844).
- Sallet, Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Bactrien und Indien.
- Satīkāmanusmṛti (Bombay, ca-
ke 1780).
- Senart, É., Les inscriptions de Piyadasi. Paris MDCCCLXXXI.
- Le même, Essai sur la légende du Buddha.
- Le même, Le Mahāvastu. Paris 1882.
- Stenzler, A., Yājnavalkya's Gesetzbuch. Berlin 1849.
- Sumangala and Don Andris de Silva Batuwantudawa, The Mahāwansa. From the XXXVII Chapter. Colombo 1877.
- Thomas. Voy. Marsden.
- Turnour G., An examination of the Pāli Buddhistic Annals.
- Le même. The Mahāwanso, vol. I. Ceylon 1837.
- Trenckner, Dr., The Milinda-Pañha, edited by. London 1880.
- Udānam, edited by Paul Steinthal. London 1885. (Pāli Text Society.)
- Wassilieff, Le Bouddhisme, son histoire, ses dogmes et sa littérature. Tome I. St-Pétersb. 1857. Tome III. St-Pétersb. 1869.
- Weber, A., Indische Skizzen. Berlin 1857.
- Le même, Die neuesten For-
schungen auf dem Gebiet des Buddhismus. Voy. Ind. Studien, vol. III (1855).
- Le même, Ueber den Kupaksha-kauçikāditya des Dharmasā-
gara. Voy. S. K. P. Ak. der W. zu Berlin. XXXVII-VIII (1882).
- Wilson, H. H., Ariana Antiqua. London MDCCCXLI.
- Wood, J., A. Journey to the source of the river Oxus. London 1872.
2. *Manuscrits*¹ : a) *sanskrits*.
- a. k. v. Abhidharmakoçavyā-
khyā par Yaçomitra.
- av. ç. = avadānaçataka, citation tirée d'un ms. de la bibliothèque de l'India Ofifice.
- Ahorātravratakathā (bibliothèque de la Soc. As. de Londres).
- ācārapradipa.
- A. k. p. = ādikarmapradipa. (Ms. de la bibl. de la Soc. As. de Londres).
- āvaçyakalaghuvrtti, ouv. de Tila-
kāeārya.
- Kathānaki. Ms. jaina, fol. 31.
- Kriyāsañgraha, ouv. de Kula-
datta.
- T. a. = Tīrthakalpa.

1. Les mss. sans indication de bibliothèque appartiennent à l'auteur.

- D. u. p. == Dharmopadeçapiyū-
shavarsha.
- N. s. t. == āryanāmasamagiti-
ṭikā, ouv. de Vilātavajra (Bibl.
de l'Univers. imp. de Saint-
Pétersb.).
- P. p. == pāpaparimocana.
- P. v. == Guruparipāṭi.
- pra sa. == pravacanasāroddhā-
ravṛtti, ouv. de Siddhasenaśūri
- Buddhacarita, ouvr. de Aćva-
ghoṣa (Bibl. Nat. de Paris).
- Ç. s. çikshāsamuccaya (India
Office Library).
- Suvarṇaprabhāsa.
- b) *pālis.*
- iti v. == itivuttakam.
- uppātasantipakaraṇam (Bibl. de
la Soc. As. de Londres).
- K. v. p. == kathāvatthupakaraṇa-
atṭhakathā.
- kañkhāvitaranī.
- cakkavāṭadipanī.
- j. k. == jinālaṅkāravaṇṇanā.
- dhātuvamsa.
- dhātuvandanāgāthā.
- nemijātaka (Ms. de la jātaka-
vanṇanā, Musée As. de Saint-
Pétersbourg).
- papañcasūdanī (Bibl. Nat. de
Paris).
- P. u. == petakopadeso.
- petavatthu.
- M. sp. == mahānidāna (saṃpiṇ-
dita).
- mahābodhivamso.
- mahāvaggavaṇṇanā.
- rasavāhini.
- L. p. s. == lokappadipasārapa-
karaṇam.
- V. v. == vimānavatthu (India
Office Library).
- sāsanavaṇiso (Ms. du British
Museum).
-

LA COMMUNAUTÉ DES MOINES BOUDDHISTES

Aucune religion indienne ne s'est répandue aussi vite ou n'a occupé une aussi vaste étendue que le Bouddhisme. Deux siècles après la prédication du solitaire de la tribu des Çākyas, sa doctrine régnait déjà dans l'Inde du Centre, sur ses côtes occidentales, à Ceylan et dans les contrées limitrophes de l'Afghanistan actuel. Vers le commencement de notre ère, des stūpas bouddhiques commencèrent à s'élever dans les riantes vallées de l'Afghanistan; là aussi bien que sur les deux rives de l'Oxus, ils recevaient les hommages des fidèles. De là et aussi de Ceylan, de l'Inde méridionale, la doctrine du Bouddha continua à se répandre, elle pénétra dans le cœur de l'Asie, dans l'Inde transgangétique, dans l'île de Java, etc.

Partout où pénétrait le Bouddhisme, en même temps que ses théories abstraites et ses règles de morale pratique, il apportait aussi ses institutions monastiques. Ce n'est qu'à leur faveur qu'il put se répandre avec tant de succès. Mais c'est aussi dans ce système d'institutions élaborées à travers les siècles et développées dans un sens trop restreint, je veux dire destinées aux seuls religieux, qu'on est obligé de reconnaître la cause principale qui fit non moins rapidement disparaître le Bouddhisme; les doctrines opposées auxquelles il se heurta, quand elles se furent attaquées aux moines et les eurent vaincus, ne rencontrèrent pas de résistance sérieuse dans les milieux laïques.

Pour étudier les institutions monastiques du Bouddhisme, nous possédons un nombre très considérable de documents,

les uns en langue pâlie, d'autres traduits en chinois ou en tibétain. Malheureusement les originaux de ces traductions, à part de rares et insignifiantes exceptions, n'ont pas encore été retrouvés et les traductions, peu accessibles, ont été très insuffisamment étudiées. L'examen scientifique des documents étant si peu avancé, on comprend aisément que toute description de la communauté des moines bouddhistes doit forcément rester incomplète et fragmentaire.

I

L'Admission dans la Communauté.

I.— Le Vinaya est cette section du canon bouddhique dans laquelle sont réunis les règlements relatifs à la vie monastique, les lois qui ont ou ont eu cours dans le sangha ou communauté des religieux. Cette section, dans la rédaction pâlie, se compose des parties suivantes : 1) La Pârajika, 2) le Pâcittiya, 3) le Mahâvagga, 4) le Cullavagga, 5) le Pârivâra.

Ces cinq parties constituent le Vinayapitaka. Selon l'enseignement des bouddhistes, elles sont toutes cinq la parole même du Bouddha ; toutes les règles de ces cinq livres ont été prescrites par lui.

Les règles des deux premiers livres, sans les légendes qui les accompagnent, et dépouillées des motifs et des causes qui y donnèrent lieu, sont réunies dans un livre séparé qui porte le nom de Pâtimokkha et est aussi considéré comme la parole du Bouddha. Le commentaire le plus ancien qui nous soit parvenu sur les cinq livres est attribué à Buddhaghosha et s'appelle Samanta-Pâsâdikâ ; dans cet ouvrage étendu on trouve souvent des citations tirées des commentaires antérieurs aujourd'hui perdus à Ceylan¹. Le commentaire sur le

1. Sur la composition de ce commentaire voy. L. COMRILLA VIJASINHA. On the origin of the buddhist Arthakathâs, dans le *J. of R. A. Soc.* May 1871, voy. aussi la préface du Prâtimokshasûtra par l'auteur du présent article.

Pâtimokkha est appelé Kankhâvitaranî et est aussi attribué à Buddhaghosha. Ces écrits doivent être considérés comme les plus anciens spécimens de la littérature canonique pâlie.

Des écrits analogues, mais plus modernes, les mieux connus sont les suivants :

Des commentaires généraux sur le Vinayapitaka, par exemple :

1) Des gloses composées par le sthavira Vajirabuddhi (l'ouvrage est appelé Vajirabuddhitikâ) ; 2) des gloses du sthavira Sâriputta sur quelques parties du premier livre (Pârajikatikâ, Terasatikâ) ; 3) un ouvrage du même auteur ayant pour titre Vinayasâratthasandipani¹ ; 4) la Vimati-vinodani du sthavira Kassapa ; 5) des gloses (tikâ), sur cet ouvrage attribuées par les uns² au sthavira Dhammapâla, par d'autres³ au sthavira Vâcissara ; 6) la Vinayakhandakaniddesatikâ de Vâcissara⁴ ; 7) le Vinayasangaha du sthavira Sâriputta ; 8) le Vinayamanjusa⁵ ; 9) la Vinayavimaticchedani⁶ ; 10) la Vinayâlankâratikâ du sthavira Tipitakâlankâra, originaire de Birmanie ; 11) la Vinayaviniccayatthakathâtikâ du sthavira Revata, originaire de Ceylan⁷ ; 12) le Vinayaganthipada de Jotipâla et Vajirabuddha⁸ ; 13) et 14) des gloses anciennes et modernes sur le commentaire du Pâtimokkha par le sthavira Buddhanâga (kankhâvitaranî-purânatikâ-abhinavatikâ) ; 15) les commentaires pâtimokkha-gantha du Pâttimokkha⁹.

1. Peut-être l'ouvrage n° 2 n'est-il qu'une partie de l'ouvrage n° 3 ; je ne connais l'ouvrage n° 2 que par un catalogue du monastère de Paramanda près de Galle à Ceylan.

2. Sâsanavamso.

3. Dans le catalogue dont on vient de parler.

4. Mentionné dans le même catalogue.

5. Mentionné dans le catalogue du monastère de Dadalla, près de Galle.

6. *Ibid.*

7. Les deux ouvrages sont connus par des catalogues.

8. Peut-être le même ouvrage que le n° 1, également connu par les catalogues.

9. D'après le catalogue du monastère de Dadalla

Outre ces commentaires ou gloses, la littérature pâlie nous offre encore de brefs compendiums : 1) le Kammavâkya sur l'ordination¹; 2) le Simâviciârana; 3) le Simâlankâra; 4) le Kalyânipakarana²; 5) la Mûlasikkhâ par Vimalasâra, de Ceylan; 6) et 7) les gloses anciennes et nouvelles sur ce dernier ouvrage; les anciennes (purânatikâ) par le même auteur, les nouvelles (abhinavatikâ) par le sthavira Vâcissara, originaire de la Birmanie; 8) la Khuddasikkhâ par Dhammasiri, de Ceylan; 9) et 10) les gloses anciennes (purânatikâ) sur cet écrit par Mahâyasa, de Ceylan, et les gloses nouvelles (abhinavatikâ) par Sangharakkhita; 11) la Khuddasikkhâ-yojanâ³.

Les écrits que l'on vient d'énumérer appartiennent à trois périodes différentes : les cinq parties du Vinayapitaka se rapportent à la plus ancienne. Selon l'enseignement des bouddhistes, ils renferment la parole même du Bouddha rédigée successivement dans trois conciles. Sur l'œuvre de ces trois conciles, il ne nous est parvenu que des renseignements très modernes ; les deux premiers sont mentionnés dans le dernier chapitre du quatrième livre du Vinayapitaka, il en est aussi question, ainsi que d'un troisième, dans l'ancienne chronique singhalaise Dipavanso et dans le commentaire de Buddhaghosha dont nous avons parlé plus haut. Les écrits qui nous rendent compte de l'œuvre des conciles sont postérieurs de plusieurs siècles à ces événements eux-mêmes, car les derniers chapitres même du Cullavagga, selon toutes les apparences, ont été ajoutés ultérieurement, et d'autre part entre la mort du Bouddha et l'apparition des deux autres documents, il s'est écoulé environ mille ans. Il est très vraisemblable que les auteurs de ces relations récentes ont

1. Édité par SPIEGEL et DICKSON.

2. Les n° 2, 3, 4 traitent tous trois de la *limita*; il sera plus bas question de ce terme.

3. Mentionné dans le catalogue du monastère de Dadalla. La khuddasikkha et la mulasikkha ont été éditées en Birmanie.

eu sous les yeux des récits antérieurs des premiers temps du Bouddhisme, mais en nous transmettant ces antiques témoignages, les auteurs en question, peut-être même sans le faire exprès, les ont altérés, et, obéissant à l'autorité d'un dogme partout accepté, ont rapporté à une antiquité lointaine des écrits bien plus récents. C'est ainsi que s'est formée la légende qui veut que, dès le premier concile, le canon bouddhique ait existé avec l'étendue que nous lui connaissons aujourd'hui. Les pieux chroniqueurs ont en cette conjoncture négligé d'éclaircir une difficulté : dans le premier siècle après la mort du Bouddha, nous avons une production littéraire considérable, puis, durant plus de deux mille ans, le Bouddhisme ne donne plus lieu en comparaison qu'à de très rares écrits, quelques commentaires, quelques gloses et d'insignifiants compendiums. Un tel arrêt de l'activité intellectuelle dans une religion alors répandue sur la plus grande partie de l'Asie doit évidemment paraître très singulier. On pourrait écarter cette difficulté par l'hypothèse que les écrits les plus modernes ont disparu, mais cette conjecture, souvent énoncée par les croyants bouddhistes, donne lieu à une nouvelle difficulté : comment a pu se conserver sans aucune altération cette partie de la littérature qui durant plus de cinq siècles est restée non écrite ? Cette partie, selon les bouddhistes, nous est parvenue sous la forme même sous laquelle le grand Docteur l'avait prêchée par les villes et les bourgs de l'Inde. Sans y rien changer, des disciples immédiats et médiats l'avaient rédigée oralement dans les premiers conciles et ensuite, durant le cours de cinq cents ans, elle s'était conservée dans la mémoire de beaucoup de dizaines de générations. Cette partie de la littérature ne périt pas, elle ne fut même point altérée, et celle-là a disparu qui fut composée plus tard et fut selon toute vraisemblance aussitôt écrite ! Mais pour qui n'est pas bouddhiste, même sans avoir une connaissance complète du Vinayapitaka, il ne peut faire de doute que les règles renfermées dans les cinq livres de cet ouvrage

n'ont pas paru d'un seul coup, qu'ils ne sont pas l'œuvre d'une seule personne, et que tout l'ensemble des règlements monastiques s'est développé durant plusieurs siècles, peut-être jusqu'à l'époque où le contenu du pitaka fut définitivement fixé par la rédaction écrite. Il est beaucoup plus difficile de résoudre la question de savoir jusqu'à quel point ce contenu a été modifié par la suite et si de nouvelles règles y ont été introduites dans l'intervalle de temps qui sépare la rédaction du Vinaya de la composition des commentaires de Buddhaghosha. Le commentaire de Buddhaghosha, comme nous l'avons déjà dit, est une compilation de travaux qui l'ont précédé. Dans ce vaste ouvrage on rencontre de nombreuses citations témoignant de l'existence de commentaires antérieurs, et on trouve dans les deux premiers livres du Vinaya lui-même quelques gloses qui sont données comme des portions de la loi.

Tous les autres écrits relatifs au Vinaya sont postérieurs à Buddhaghosha. Les spécimens de cette littérature plus moderne sont très rares dans les bibliothèques européennes. L'auteur du présent article a pu utiliser quelques traités de peu d'étendue et d'un caractère polémique. Il en sera question plus bas.

Toutes les productions en langue pâlie relatives au Vinaya peuvent donc être réparties entre les trois catégories suivantes : 1) les écrits canoniques ou les cinq livres du Vinaya-pitaka ; 2) les commentaires de Buddhaghosha ; 3) les écrits plus modernes.

II. — Le sangha ou la communauté des moines bouddhistes est entendu par les croyants eux-mêmes de deux manières : le sangha vénérable, c'est-à-dire idéal, et le sangha réel. La première assemblée est la réunion de huit saints personnages, la seconde est toute réunion de moines. La deuxième assemblée accomplit les cérémonies. Pour l'exécution de chaque cérémonie il faut un nombre déterminé de moines. Une assemblée comptant moins de quatre religieux ne peut accomplir de cérémonies. Quatre moines

peuvent accomplir toutes les cérémonies à l'exception de trois : 1) l'ordination ; 2) le pavârana, et 3) l'abbhâna¹. Cinq moines peuvent accomplir tous les rites, sauf l'ordination et l'abbhâna ; dans l'Inde centrale, cependant, cinq religieux ont le droit de conférer l'ordination². Dix moines peuvent accomplir toutes les cérémonies autres que l'abbhâna. A douze et au-dessus, les religieux peuvent accomplir toutes les cérémonies sans exception³.

Le sangha, selon la définition d'un auteur bouddhiste moderne⁴, possède les vertus que doivent s'efforcer de développer le bodhisatva, c'est-à-dire l'être qui doit devenir un bouddha et tous les hommes en général. Cette idée du sangha, évidemment, s'est peu à peu développée durant plusieurs siècles, mais l'existence très ancienne de la communauté boudhique est prouvée par les premières inscriptions indiennes. Déjà au troisième siècle après la mort du Bouddha, Açoka instituait les Dhammadhâmattas. Dans un de ses édits⁵, il dit expressément que ces fonctionnaires, chargés de connaître des affaires des diverses sectes, sont institués aussi pour le sangha ; ils avaient à s'occuper de ceux qui sont entrés dans la voie (pabbajita), c'est-à-dire qui ont renoncé au monde, et des laïques de toutes les sectes, des brâhmaînes, des âjivakas (mendiants nus) et des nirgranthas. Dans un autre édit⁶ nous voyons que ces Dhammadhâmattas avaient été institués même dans la contrée de Yona, c'est-à-dire dans les pays grecs, dans le Cambodge, le Gandhara, etc., pour l'affermissement de la loi, sa croissance et le bien des hommes vertueux. Dans la deuxième inscription⁷ de Bairat, le roi, après avoir salué le

1. Le sens des deux dernières cérémonies sera expliqué plus bas.

2. On reviendra plus bas sur ce point.

3. D'après le commentaire de Buddhaghosha. Le texte est donné dans le Prâtimoñksasûtra, p. xl.

4. SÂNTIDEVA, Çikyâsamuccaya, p. 188

5. *Corpus Inscriptionum indicarum*, vol. I, p. 115, Delhi around the Pilar.

6. *Ibid.*, p. 72.

7. *Ibid.*, p. 97, Second Bairat rock

sangha du Magadha, s'explique ainsi : « Vous savez, bien-aimés, quel est mon respect, quelles sont mes bonnes dispositions à l'égard du Bouddha, de la loi et du *sangha*. » Après avoir prescrit à son peuple, comme une vertu, le respect pour les parents, le roi ajoute cette règle de morale pratique : le respect pour les brahmanes, pour les çramanas, pour « ceux qui ont renoncé au monde », pour les *thairas* (c'est-à-dire les *theras*, les *sthaviras* ou les anciens, et plus tard les moines âgés)¹. Ces deux mots *pavajita* et *thaira* désignent les deux extrémités de l'ancienne hiérarchie bouddhique : par le premier il faut entendre une personne qui a quitté le monde, mais n'a pas encore reçu l'ordination ; *thaira* (*thera*, *sthavira*) désignait un religieux dont l'ordination datait de nombreuses années. L'existence de bhikshus et de bhikshunis à cette époque est prouvée par la même inscription de Bairat. Dans d'autres inscriptions, le roi se dit *upāsaka*, c'est-à-dire fidèle laïque² et des *upāsikās* ou femmes laïques sont mentionnées dans la deuxième inscription de Bairat. Ainsi donc, dès cette époque reculée, existaient déjà les quatre principales catégories de la communauté bouddhique : religieux, religieuses et laïques des deux sexes, unis les uns aux autres par l'affection, la bonne parole, la bonne conduite et la communauté des biens³. L'affection, les bons discours et la bonne conduite reviennent souvent dans les édits du roi, d'autres inscriptions anciennes indiquent la communauté des biens. A Ceylan on trouve de divers côtés une foule d'inscriptions dans des souterrains ; dans la plupart le donateur destine son offrande à la communauté des

1. Voy. *ibid.*, ed. V ; VIII, XI, XII et en beaucoup d'autres endroits.

2. Inscriptions de Salasaram. Rupnath, Bairat

3. Cf. *Lotus de la bonne loi*, p. 405, où l'interprétation de *sangrahavastu* est inexacte. Le *sangrahavastu* qui consolide la société bouddhique, selon l'explication de Yasomitra, n'a pas pour but d'accumuler des biens, mais d'unir, de consolider les quatre parties de la société. Cette explication se trouve dans l'*Abhidharmakoçayyākhvā*.

quatre contrées du monde, au sangha du présent et de l'avenir¹.

Dans des inscriptions plus récentes, bien qu'écrites aussi avec le même alphabet archaïque, nous trouvons encore d'autres grades de la communauté des moines : l'*upadiya* (ascète), l'*acariya* (précepteur), l'*atevasi* (disciple), le *samanera* (auditeur)².

Les faits que l'on vient d'exposer prouvent, sans contradiction possible, l'existence de la communauté des moines à la fin du III^e siècle avant J.-C. Cette communauté portait le nom de sangha que lui donne le canon. Elle se composait de ceux qui avaient renoncé au monde, de moines et d'anciens. Il s'y trouvait des ascètes, des précepteurs, des auditeurs ; en dehors de la communauté, mais liés à elle par l'unité de leurs croyances, étaient les fidèles laïques des deux sexes. Pour empêcher la foi de s'affaiblir dans la communauté, fortifier la loi et faire croître la vertu, le pouvoir séculier désignait des Dhammadhāmattas pour surveiller les affaires de la communauté. Malheureusement les inscriptions n'expliquent pas complètement en quoi au juste consistaient les devoirs des fonctionnaires indiens chargés des affaires de la religion. Le caractère général de leur charge rappelle quelques institutions indiennes dont le souvenir nous a été conservé dans des documents très modernes³.

III.— Les légendes des bouddhistes commencent l'histoire de leurs institutions à une époque plus reculée, à celle de leur grand Docteur, et nous représentent leur communauté au

1. Quelques-unes de ces inscriptions sont données dans *The Indian Antiquary*, vol. VII, p. 319.

2. AL. CUNNINGHAM, *The Bhilsa Topes*, etc., p. 238, 236 et *passim*.

3. Yajñavalkya II, 192 cf. Basnayakamitama à Ceylan. Voy. aussi *Calcutta Review*, 1851, vol xv, p. xxv : Hereditary Brahmin officers called *Dharmadhikari* are still to be found throughout the Deccan, in Kandesh, and even in some parts of the Conean ... their jurisdiction merely comprises breaches of rules of caste, for which they levy fines, or ordain penance, or even proceed to excommunication.

berceau comme en dehors du pouvoir séculier ; elles racontent que le roi de Magadha, Bimbisara, leur grand protecteur dans l'antiquité, fit paraître une proclamation dans laquelle il était dit : « Ceux qui ont reçu l'ordination des Samanas fils des Câkyas, ceux-là ne seront soumis à rien (à aucun châtiment). La loi révélée est bonne. Qu'ils vivent chastement pour mettre une limite à la douleur suprême¹. »

En examinant les institutions de la communauté des religieux, on acquiert la conviction que le sangha, à mesure qu'il grandissait et acquérait plus d'importance par son extension géographique et sa situation sociale, dut nécessairement perdre de son indépendance, céder une partie de ses libertés au pouvoir civil en échange d'autres avantages et, en vue de son propre bien, entrer en composition avec la société laïque. Tel est le caractère commun fondamental du développement historique des institutions monastiques ; ce caractère est surtout mis en relief dans le développement du rite de l'*ordination*.

Dans les traditions relatives aux origines, à l'époque même où naquit le Bouddhisme, la réception dans la communauté avait lieu très simplement et n'était environnée d'aucune difficulté. Chacun pouvait devenir bouddhiste ou moine bouddhiste. Il ne fallait pour cela satisfaire qu'à une condition : le néophyte devait recourir au Bouddha et à la loi comme à ses deux refuges. Dans la suite, à ces deux refuges on en ajouta un troisième, le sangha. Il est clair que le sangha ne put être pris comme refuge que lorsque le nombre des sectateurs du Bouddha eut acquis une certaine importance et que leur réunion eut commencé à posséder quelque influence et à être capable effectivement de protéger ses membres.

Voici comment les récits les plus anciens décrivent la cérémonie de l'ordination ou de la réception dans la communauté bouddhique :

1. *Mahārāgga* dans la section relative à l'ordination.

Le Vinaya nous a conservé une légende sur les deux premiers sectateurs du Bouddha. Ils devinrent *upásakas*, c'est-à-dire bouddhistes laïques, après qu'ils eurent déclaré au grand Docteur : « Nous que voici, ô bien-aimé, nous nous mettons sous la protection du Seigneur, nous nous mettons sous la protection de la loi. Considérez-nous comme des *upásakas* qui d'aujourd'hui jusqu'à la fin de leur vie sont venus se mettre sous ta protection. » Aucune question sur leur état de liberté ou de servitude, leur âge, etc., ne fut posée aux néophytes. Exactement de même les premiers disciples, ayant cru au Bouddha et à sa loi et ayant déclaré leur désir de quitter le monde, devinrent des religieux. On ne leur demanda rien d'autre¹.

Les premiers disciples dirent au Bouddha : « O bien-aimé, auprès du Seigneur renonçons au monde. Auprès du Seigneur recevons l'ordination. » Et le Bouddha en réponse leur dit : « Venez, ô mendiants, la loi est bien annoncée. Soyez chastes pour mettre une limite à la douleur². »

Plus tard, comme nous l'avons déjà dit, aux deux refuges, le Bouddha et la loi, on en ajouta un troisième, le sangha ou la communauté des religieux.

Selon la tradition, « le renoncement au monde » ou *pabbajā* s'accomplissait de la manière suivante : à celui qui renonçait au monde, on rasait les cheveux et la barbe, et on le revêtait de vêtements jaunes. Découvrant une de ses épaules, à un ordre qu'il recevait, il se prosternait aux pieds des moines, puis assis sur ses talons et joignant respectueusement les mains, il disait trois fois : « Je me mets sous la protection du Bouddha, je me mets sous la protection de la loi, je me mets sous la protection du sangha³. »

1. Voy. *Mahāragga*, le récit relatif aux marchands Tapussa et Bhallika. Ils sont dits laïques « à deux paroles » *dvevākikā*, parce qu'ils ont accepté deux refuges.

2. Voy. *ibid.* sur l'ordination des premiers disciples, *pañca bhaddavag-giyā*; Chap. *bhaddavagivasaḥayakāṇanī vatthu*.

3. *Ibid.* Chap. *tīhi saranagamanchi upasampadākatha*. Cf. aussi le chap.

Cette manière très simple d'entrer dans la communauté fut plus tard remplacée par une cérémonie plus compliquée. On institua l'*ordination* (*upasampadā*) par la quadruple proclamation. On commença à distinguer « celui qui abandonne le monde » et « l'ordonné ». Pour chacun d'eux il y avait des vœux différents et le sangha devait pour les recevoir compter un nombre déterminé de membres et remplir certaines conditions.

Un homme qui n'avait pas vingt ans accomplis ne pouvait pas recevoir « l'ordination », mais il était permis de « quitter le monde » (c'est-à-dire de recevoir la pabbajā) à un jeune homme de quinze ans et même à un enfant, c'est-à-dire à celui qui n'était pas encore capable de chasser les moineaux venus pour becqueter sa nourriture. Pour quitter le monde, il était nécessaire d'avoir l'autorisation de ses parents. Le sangha, après avoir considéré comme indispensable l'autorisation du père et de la mère, admit plus tard, par toute une suite de dispositions qui trouvèrent place non plus dans le canon lui-même mais dans les commentaires, la possibilité de s'écartier parfois de cette règle sévère¹. C'est ainsi que le père pouvait sans l'autorisation de la mère faire de son fils un samanera et une mère à elle seule faire entrer sa fille au nombre des auditrices, et même son fils au nombre des moines.

Si le père et la mère amènent un enfant aux moines pour recevoir la pabbajā et qu'après qu'il a grandi ils se mettent à lui défendre de quitter le monde, cet enfant peut recevoir la pabbajā sans l'autorisation de ses parents. On pouvait encore se passer de cette autorisation dans le cas suivant : si un fils s'étant querellé avec son père et sa mère vient dans un monastère et dit : « Je veux quitter le monde, donnez-moi la pabbajā, » à cette déclaration les moines doivent lui répondre : « Va dans ta maison demander la permission de ton père

upajjhāyavattubhanavaram, où est décrite l'ordination par la quadruple proclamation

1. Comm., chap. rāhulavatthukathā.

et de ta mère, puis reviens ici. » Mais si celui qui est venu dit : « Je n'irai pas et si vous ne me donnez pas la pabbajā je brûlerai votre monastère, je vous frapperai avec une arme, je ferai du mal à vos parents ou à vos bienfaiteurs, je détruirai leurs jardins, etc., je me jetterai du haut d'un arbre et me tuerai, j'irai trouver les brigands, j'irai dans un pays étranger, » il faut alors pour le sauver lui donner la pabbajā. Si ensuite ses parents viennent et disent : « Pourquoi avez-vous permis à notre fils de quitter le monde ? » les moines doivent répondre à cette question : « C'est afin de sauver votre fils que nous lui avons donné la pabbajā. » Si quelqu'un allant en pays étranger vient demander aux moines la pabbajā, il peut être admis par les moines sans l'autorisation de ses parents, si ces parents demeurent très loin. Mais après qu'il avait quitté le monde, il fallait l'envoyer à ses parents en même temps que des moines.

Les samaneras peuvent être fournis au sangha non seulement par des familles isolées, mais encore par des villages tout entiers. Un village entier peut faire cette proposition au sangha : « Choisissez qui vous voudrez et donnez-lui la pabbajā. »

Un esclave ne pouvait recevoir l'ordination¹; le commentaire compte quatre espèces d'esclaves : 1^o ceux qui sont nés dans la maison; 2^o ceux qui ont été achetés; 3^o les prisonniers de guerre; 4^o les esclaves volontaires. Les esclaves des deux premières espèces ne peuvent pas recevoir l'ordination. Le prisonnier de guerre ne peut être ordonné tant qu'il vit chez son maître ou est enfermé, mais s'il est fugitif ou mis en liberté par le roi, on peut lui conférer l'ordination. Les esclaves volontaires, c'est-à-dire les personnes qui ont accepté l'esclavage d'elles-mêmes afin de s'assurer la nourriture, ne pouvaient être ordonnés. Ne pouvaient l'être non

1. D'après le texte Le comm. chap. dasavatthukatha, donne des exceptions; il en sera question plus bas.

plus les esclaves du roi, c'est-à-dire les pasteurs d'éléphants, de chevaux, de vaches, de buffles et autre bétail. Les enfants nés du roi et d'une esclave non plus, mais les enfants des affranchies pouvaient l'être. Les esclaves donnés par les rois aux monastères comme jardiniers pas davantage ; il fallait d'abord les mettre en liberté.

D'après les deux commentaires *Mahāpaccari* et *Kurundi*¹, les esclaves des deux premières espèces, c'est-à-dire ceux qui étaient nés dans la maison ou qui avaient été achetés, qui auraient été donnés à un monastère comme jardiniers, pouvaient être ordonnés. Les pauvres entretenus par le sangha peuvent l'être aussi. Les enfants d'un père libre mais d'une mère esclave ne le peuvent pas ; c'est le contraire pour ceux dont le père est esclave et la mère libre. Si ses parents ou des gens bien disposés à son égard donnent à un moine un esclave, afin qu'il en fasse un serviteur après l'avoir ordonné, il est permis d'ordonner cet esclave après l'avoir affranchi.

Le commentaire raconte au sujet d'un esclave un cas qui caractérise l'attitude du sangha envers l'esclavage : « Une esclave s'enfuit d'Anurādhapura et ayant vécu à Rohana donna naissance à un fils. Il quitta le monde et reçut l'ordination. Ensuite le moine se mit à avoir honte et à s'affliger et demanda un jour à sa mère : O toi qui vis dans le monde, as-tu un frère ou une sœur ? je ne me vois pas de parents. »

« Bien-aimé, répondit la mère, j'étais esclave dans Anurādhapura ; m'en étant enfuie avec ton père, je me suis mise à vivre ici. »

Le moine se troubla et pensa : « J'ai commis un péché en quittant le monde. » Ayant demandé à sa mère le nom qu'elle portait et celui de la famille à laquelle elle appartenait à Anurādhapura, il se dirigea vers cette ville. Y étant arrivé, il s'arrêta à la porte de cette famille.

1. Voy. *ibid*

« Que veux-tu, bien-aimé ? lui demanda-t-on. Il ne s'en alla pas.

« Que veux-tu, bien-aimé ? lui dit-on.

— Aviez-vous une esclave fugitive portant tel nom ?

— Nous l'avions, bien-aimé.

— Je suis son fils; si vous me le permettez, je renoncerai au monde. Vous êtes mes maîtres. » Ces gens se réjouirent et dirent : « Ton renoncement au monde, ô bien-aimé, a été saint. » Ils l'affranchirent et l'établirent dans le monastère de Mahávihára.

IV. — Dans le principe, alors qu'il recrutait ses membres, le sangha ne pouvait guère se montrer très délicat ni très scrutateur en ce qui concernait le passé de ses nouveaux adeptes ou leurs anciennes croyances; tout nouveau fidèle constituait un accroissement désiré; la communauté, en s'accroissant numériquement, devenait par cela même moralement plus puissante. Mais plus tard, la pratique fit voir qu'il était indispensable, pour préserver l'intégrité de la communauté, pour garder le décorum à l'extérieur, de faire plus d'attention au passé des membres nouveaux. C'est ainsi qu'il y avait des cas où l'on rencontrait parmi les bouddhistes un adepte d'une autre secte qui, après avoir appris leurs règles et reçu l'enseignement de son précepteur, retournait à son ancienne secte. Un apostat de cette sorte, qui avait passé quelque temps dans le milieu bouddhique et aperçu peut-être les côtés faibles de la doctrine ou des institutions de la communauté, pouvait naturellement sans difficulté lui faire du tort dans le monde, et le sangha, prévoyant ce danger, avait établi que, si un pareil apostat se présentait de nouveau et demandait l'ordination, on avait le droit de la lui refuser. D'une manière générale, dans la suite, l'admission dans la communauté des adeptes d'une autre secte fut accompagnée de certaines épreuves. Un de ces adeptes qui se présentait parmi les bouddhistes et demandait le renoncement au monde (*la pabbajá*) devait, selon la loi, être soumis à une

retraite (parivâso) temporaire durant quatre mois. On lui rasait les cheveux et la barbe et on le revêtait d'une robe jaune. Un genou en terre, et se prosternant aux pieds du sangha, les mains jointes, il déclarait par trois fois qu'il se réfugiait auprès du Bouddha, de la loi et du sangha. Puis il disait : « Moi (un tel), mes bien-aimés, ci-devant appartenant à une secte, je désire l'ordination selon votre loi, et ici présent, mes bien-aimés, je demande au sangha la retraite temporaire pour quatre mois. » Il devait répéter trois fois ces paroles. Alors l'un des moines, sage et instruit, disait trois fois au sangha : « Écoutez-moi, bien-aimés, ô sangha. Celui-ci (un tel), ci-devant appartenant à une secte, désire l'ordination selon notre loi, et demande au sangha la retraite temporaire durant quatre mois. Si le temps est venu pour le sangha, qu'il accorde à celui-ci (un tel) la retraite temporaire pour quatre mois! Voici ce que je dis : Écoutez-moi, ô bien-aimés, ô sangha! (Un tel) ici présent, ci-devant appartenant à une secte, désire l'ordination selon notre loi et demande au sangha la retraite temporaire pour quatre mois. Le sangha accorde à (un tel) la retraite temporaire pour quatre mois. Que le vénérable qui est d'avis d'accorder à (un tel), ci-devant membre d'une secte, la retraite temporaire pour quatre mois, que celui-là se taise; celui qui n'en est pas d'avis, qu'il parle! Le sangha a accordé à (un tel) la retraite temporaire pour quatre mois. Le sangha est de cet avis, puisqu'il se tait. C'est ainsi que j'interprète son silence! »

Pendant la durée de cette retraite temporaire, le ci-devant membre d'une secte devait accomplir certaines prescriptions :

1^o Aller au village et en revenir à des moments déterminés pour recueillir les aumônes ;

2^o Éviter la société des femmes, filles publiques, veuves, jeunes filles, religieuses, et la société des eunuques ;

3^o Observer soigneusement et sans relâche les prescriptions de la chasteté, toutes obligatoires pour lui ;

4^o S'appliquer aux instructions, à la perfection morale, la méditation profonde et la sagesse ;

5^o Ne pas se réjouir et éprouver de la satisfaction en entendant louer devant lui la secte à laquelle il avait appartenu et rabaisser la doctrine bouddhique.

Sans avoir rempli ces cinq conditions, l'ancien membre d'une secte ne peut recevoir l'ordination ; il est considéré comme « non satisfaisant » (*anārādhako*)¹.

Il y avait en outre des personnes appartenant à des sectes qui recevaient l'ordination sans subir l'épreuve préalable ou la retraite temporaire, c'étaient : 1^o celles qui appartenaient à la tribu des Çākyas. On supposait en effet que ces personnes n'iraient point rabaisser la doctrine de leur tribu, la doctrine du sage de la tribu des Çākyas ; 2^o les membres des sectes *aggika* et *jatilakâ*, car ces sectes ne repoussaient pas les actions et leurs suites².

Ceux qui souffraient de certaines maladies, par exemple la lèpre, les ulcères, les éruptions, la phthisie, l'épilepsie, ne pouvaient être ordonnés³.

Le soldat, serviteur du roi, ne pouvait recevoir l'ordination sur sa simple demande. Le sangha n'avait pas le droit de la conférer à un ministre du roi, à un conseiller, à un simple serviteur, à quiconque était rétribué par le roi. Mais les parents des serviteurs royaux, les fils, les petits-fils, les frères qui n'étaient pas rétribués par le roi, pouvaient la recevoir sur leur désir. On pouvait aussi l'accorder à un serviteur du roi qui rendait au roi la rétribution qu'il en avait reçue, qui mettait à sa place son fils ou son frère et cessait ainsi d'être au service du roi ou bien qui avait terminé le service pour lequel il était rétribué⁴.

1. Voy. *Mahācagga*, aññatitthiyapubbakathā.

2. Voy. *ibid.* et aussi le comment., chap. añña titthiyapubbakathā.

3. Voy. *ibid.* Voy. la description des maladies dans le comment. chap. pañcabādhavatthukāthā.

4. Ces détails sont tirés du comment., chap. rājabhatavatthu.

Le sangha ne pouvait ordonner un brigand notoire ou *dhajabaddho*, comme l'appelait le canon, c'est-à-dire, ayant levé un étendard et connu aussi bien qu'un souverain. En d'autres termes, on ne pouvait ordonner un homme ayant notoirement volé ou tué et commis des effractions dans les villages, les villes ou sur les chemins.

Si c'était un fils de roi qui avait commis de pareils actes, en cherchant à gagner le trône, on pouvait lui accorder l'ordination, mais seulement si les autres rois ne s'y opposaient pas; si l'ordination du fils de roi n'était pas agréable aux autres rois, il fallait la refuser. Si un brigand avéré abandonne son métier et se met à accomplir les cinq commandements, et que cela devienne notoire, on peut lui conférer l'ordination. On pouvait ordonner les gens qui volaient en secret sans être connus du public.

Un brigand qui s'était enfui de sa prison ne pouvait être ordonné¹.

Un brigand notifié comme tel (*likhitakaro*) ne pouvait être ordonné moine. Si un homme, après avoir commis quelque crime, prenait la fuite et qu'alors le roi fit écrire sur une feuille ou un livre et publier l'ordre de saisir et de tuer un tel partout où il se montrerait ou de lui couper les mains et les pieds, ou de le punir de telle ou telle manière, ce fugitif était dit « notifié » et ne pouvait recevoir l'ordination.

Un homme qui avait été battu de verges ne pouvait être ordonné, du moins tant qu'il en conservait des marques. De même celui qui portait les traces d'un fer rouge sur le front ou sur la poitrine, c'est-à-dire un esclave. On ne pouvait ordonner un débiteur, même si la dette n'était pas son fait, mais celui de son père ou de son grand-père, à moins qu'un parent ou même un étranger quelconque ne prit la dette sur lui. Si par ignorance des moines avaient ordonné un débiteur, et que son créancier se présentât ensuite, celui qui

¹ Le commentaire cite quelques cas où l'ordination peut cependant être conférée

avait conféré l'ordination devait s'entendre avec ce créancier et lui payer la dette en tout ou en partie, à l'amiable. Il pouvait aussi demander au créancier de remettre la dette¹.

On ne pouvait ordonner un eunuque. Un eunuque qu'on avait ordonné était excommunié. De même un « compagnon voleur » (*theyyasamvâsako*).

Le commentaire explique avec détails quelles sont les personnes qu'il faut entendre par l'expression « compagnon voleur ». Un homme peut de lui-même renoncer au monde et se présenter ainsi parmi les moines dans un monastère. Là il n'honore pas les religieux selon leur ancienneté, ne leur cède pas son siège, ne prend pas part à l'*uposhatha*, au *pavârana* et aux autres cérémonies, un tel « compagnon voleur » a quitté le monde pour les marques extérieures.

Si un sâmanera ou un sâmâna, ordonné par les religieux, s'étant éloigné de la communauté, indique mensongèrement le nombre d'années depuis lesquelles il a été ordonné, bien qu'il ait accompli toutes les prescriptions, il est considéré comme un « compagnon voleur ».

Il peut y avoir une troisième espèce de « compagnon voleur », savoir celui qui, de lui-même, sans l'intermédiaire des moines, aurait renoncé au monde, et cela même s'il observait toutes les prescriptions.

Si un homme qui, par crainte de la colère du roi avait pris l'apparence extérieure d'un religieux, se déclarait ensuite sincèrement moine et demandait à renoncer au monde, on pouvait, après lui avoir ôté ses habits religieux, le lui accorder, mais s'il cachait aux moines ce qu'il était en réalité, il fallait le repousser. Il faudrait en agir de même avec celui qui, n'ayant pas le moyen de subsister en temps de famine, de lui-même, sans s'adresser aux moines, renoncerait au monde et se mettrait à s'asseoir aux tables des reli-

1. Tous ces détails se trouvent dans le commentaire, chap. *vinâyikavatthukathâ*.

gieux, puis à la fin de la famine reprendrait l'extérieur d'un laïque; à celui-là il fallait refuser « le renoncement au monde ». De même pour celui qui aurait renoncé au monde sans l'intermédiaire des moines, dans le but de passer sain et sauf un pas difficile. Le commentaire rapporte encore quelques autres exemples moins importants de « compagnons voleurs ».

Il ne fallait pas ordonner celui qui était passé du côté des hérétiques¹. Il fallait l'excommunier s'il avait été ordonné déjà.

Il ne fallait pas ordonner des animaux, c'est-à-dire des serpents qui peuvent prendre la forme humaine.

Le meurtrier de sa mère ne pouvait être ordonné. S'il l'avait été déjà, il fallait l'excommunier. De même pour le meurtrier de son père, d'un arhat, pour celui qui avait causé quelque dommage à des religieuses, qui avait semé la querelle dans le sangha, qui avait versé du sang, même en petite quantité, mais avec une mauvaise intention, de même pour un hermaphrodite.

On ne pouvait ordonner quelqu'un qui n'avait pas de précepteur, de vase à aumônes, de cîvara, ou qui aurait emprunté ces derniers objets pour le moment de la cérémonie. Le canon² énumère toute une série de monstruosités physiques qui rendaient impossible le « renoncement au monde » : 1^o Le manque de pieds et de mains; 2^o le manque d'oreilles; 3^o le manque de nez; 4^o le manque de doigts; 5^o le manque du petit doigt; 6^o les veines coupées; 7^o les doigts réunis par une membrane; 8^o la bosse; 9^o le fait d'être nain; 10^o le goître; 11^o l'élephantiasis; 12^o une maladie incurable; 13^o une laideur effrayante; 14^o une déviation du corps; 15^o les pieds ou les mains déviés; 16^o la paralysie; 17^o la bosse; 18^o la décrépitude par suite de la vieillesse;

1. Voy. le chap. *theyyasamvâsakathā*.

2. *Titthiyapakkantako*.

3. *Mahācagga*, à la fin du chap. *dāyajjabhānavara*.

19^o la cécité; 20^o le mutisme; 21^o la surdité; 22^o la cécité et la surdité réunies; 23^o la cécité et le mutisme; 24^o la surdité et le mutisme; 25^o la cécité, la surdité et le mutisme réunis; ces diverses monstruosités empêchaient de « renoncer au monde ».

V. — On a exposé plus haut le cérémonial du « renoncement au monde ». Celui qui a renoncé au monde est membre du sangha, mais il n'est pas encore « ordonné », ses droits comme ses devoirs ne sont pas les mêmes.

Celui qui a renoncé au monde accepte les trois refuges, et doit, désormais, observer les dix commandements. Il est revêtu de l'habit monastique et rasé. Primitivement, à en juger par les légendes anciennes, pour « renoncer au monde », il n'était aucunement besoin¹ du concours du sangha. Un homme pouvait s'engager à accomplir les cinq premiers commandements, et il devenait bouddhiste laïque (*upāsaka*), ou bien il les acceptait tous les dix² devant un *bhikshu* qui lui rasait la tête et le revêtait du costume monastique. Plus tard, il devint nécessaire pour accomplir cette cérémonie et raser la tête au nouvel adepte, d'en demander la permission au sangha.

Les membres du sangha, vivant dans les mêmes limites³, se réunissent en ce cas en un même lieu où l'on conduit aussi celui qui désire « renoncer au monde ». Le moine qui le conduit et qui se charge en même temps de guider ce nouvel adepte, adresse ces paroles à la communauté des religieux : « Bien-aimés, je demande au sangha la permission de raser ce jeune homme. » Il peut répéter ces paroles trois fois ou deux ou une seule fois ou ne pas les répéter. Il peut

1. Légende de Rāhula et de sa pabbajjā dans le *Mahācastu*.

2. Un *upāsaka* ou laïque doit s'interdire : 1^o de tuer aucun être vivant; 2^o de voler; 3^o d'être débauché; 4^o de mentir; 5^o de s'enivrer. Voy. *Prātimokṣasūtra*, p. 35.

3. Sur le sens de ce mot voy. plus bas. Tous les détails de cette cérémonie ont été pris dans le commentaire

aussi énoncer sa prière autrement, dire par exemple : « Je demande la permission de raser ce jeune homme, » ou bien : « Je demande la permission d'en faire un samana (c'est-à-dire un ascète). Je demande pour un tel la permission de renoncer au monde. Un tel désire devenir samana. Un tel désire renoncer au monde. »

On pouvait d'ailleurs demander la permission du sangha sans réunir les moines en un même lieu : il suffisait d'envoyer à chacun d'eux quelque jeune moine ou quelque sâmanera avec l'ordre verbal de demander l'autorisation nécessaire pour raser la tête du postulant.

Cette cérémonie, on le comprend, n'avait pas lieu lorsque le nouvcl adepte était déjà rasé, si c'était par exemple un nirgrantha, ou si ses cheveux étaient très courts, longs de deux doigts au plus, dans le cas, en un mot, où il n'y avait pas lieu de le raser. Mais celui dont les cheveux avaient plus de deux doigts de longueur, même s'il n'en avait qu'une simple touffe, devait absolument y être soumis.

Parmi ceux qui avaient renoncé au monde, mais sans recevoir l'« ordination », on comptait les auditeurs ou sâmaneras. Les sâmaneras, auditeurs ou disciples, pouvaient être adjoints à chaque moine en nombre aussi grand qu'il était capable d'en instruire et d'en exercer. On devait enseigner aux sâmaneras les dix commandements :

- 1) S'abstenir de tuer aucun être vivant ; 2) s'abstenir de prendre ce qui n'était pas donné ; 3) s'abstenir de tout manquement à la chasteté ; 4) s'abstenir du mensonge ; 5) s'abstenir de s'enivrer avec le vin ou les liqueurs fortes, vice considéré comme une cause de refroidissement à l'égard de la foi ; 6) s'abstenir de manger hors du temps fixé ; 7) s'abstenir de la danse, du chant, de la musique et des spectacles ; 8) s'abstenir des guirlandes, des parfums et des onguents, de tout ornement et de toute parure ; 9) s'abstenir des lits grands et élevés ; 10) s'abstenir de recevoir de l'or et de l'argent.

Cinq fautes des sāmaneras entraînent des punitions temporaires :

1) S'ils cherchent à empêcher les moines de recevoir l'aumône ; 2) ou à leur faire du mal ; 3) ou à faire qu'ils restent sans demeure ; 4) s'ils injurient ou blâment les moines ; 5) s'ils sément la discorde parmi eux.

Les punitions des sāmaneras consistent en des « interdictions » d'aller en tel ou tel endroit, de manger telle ou telle chose etc.¹. L'interdiction ne peut être faite à l'insu du précepteur. C'est une faute d'enlever des disciples à leur précepteur.

Dix fautes entraînent pour l'auditeur (sāmanera) l'excommunication complète :

1) Le meurtre d'un être vivant; 2) le fait de prendre ce qu'on ne lui donne pas; 3) le manquement à la chasteté; 4) le mensonge; 5) l'ivrognerie; 6) l'outrage fait au Bouddha; 7) l'outrage fait à la loi; 8) l'outrage fait au sangha; 9) les fausses doctrines; 10) les outrages aux religieuses.

VI. — La cérémonie de l'ordination s'est conservée à Ceylan, sous la forme la plus primitive. Elle s'accomplit nécessairement au sein du sangha.

Le membre du sangha qui confère l'ordination doit poser au néophyte treize questions : 1) N'as-tu pas quelque maladie telle que la lèpre, les ulcères, les éruptions, la consomption, l'épilepsie ? 2) Es-tu un être humain ? 3) Es-tu du sexe masculin ? 4) Es-tu un affranchi ? 5) Es-tu un débiteur ? 6) N'es-tu pas un serviteur du roi ? 7 et 8) As-tu l'autorisation de ton père et de ta mère ? 9) As-tu vingt ans accomplis ? 10 et 11) As-tu un vase à aumônes et un cīvara ? 12) Quel est ton nom ? 13) Comment s'appelle ton précepteur ?

L'ordination, bien entendu, ne peut être conférée qu'à celui qui répond négativement à la première question et affirmativement à la seconde et à la troisième ; qui n'est ni

1. *Mahāvagga*, chap. dandakammavatthu.

esclave, ni débiteur, ni serviteur du roi ; que ses parents ont autorisé à se faire religieux et qui a plus de vingt ans. Avant son ordination, il lui faut être en possession d'un vase à aumônes, d'un habit monastique et avoir un précepteur. Ces questions sont posées en présence du sangha et le postulant apprend à l'avance les réponses qu'il doit y faire ; l'obligation de l'instruire incombe à un religieux choisi par le sangha. Un sage religieux peut ou bien se proposer lui-même au sangha pour remplir cette obligation, ou bien être proposé par un autre. Dans le premier cas, il s'adresse ainsi au sangha : « Écoutez-moi, bien-aimés, ô sangha ! Un tel attend l'ordination des mains du vénérable un tel ; si le temps est venu pour le sangha, moi j'instruirai un tel. » Dans le deuxième cas, le discours adressé au sangha se termine ainsi : « Qu'un tel instruise un tel. » Le religieux choisi commence ainsi ses instructions : « Écoute, un tel ! C'est le moment pour toi de dire la vérité. Pour ce qui est, quand le sangha t'interrogera, tu dois dire oui ! Pour ce qui n'est pas, non ! Ne tremble pas, ne sois pas troublé. » Ensuite l'instructeur pose les treize questions rapportées plus haut.

Ayant enseigné les réponses au postulant, le moine instructeur le conduit au sangha auquel il s'adresse ainsi : « Écoutez-moi, ô bien-aimés, ô sangha ! Un tel, attendant l'ordination des mains du vénérable un tel, a été instruit par moi. Si le moment est convenable pour le sangha, qu'un tel vienne ! » Alors, ayant reçu l'autorisation du sangha, il dit au postulant : « Viens ! » et le fait se prosterner, une épaule nue, aux pieds des moines. Puis le postulant, assis sur ses talons et les mains jointes respectueusement, s'adresse ainsi au sangha : « Ô bien-aimés, je demande au sangha l'ordination, miséricordieux pour moi, ô bien-aimés, ô sangha, élvez-moi ! » Il répète ces paroles trois fois. Alors un moine fort et sage s'adresse ainsi au sangha : « Ecoutez-moi, bien-aimés, ô sangha ! un tel ici présent attend l'ordination des mains d'un tel. Si le moment est convenable

pour le sangha, je vais interroger un tel sur les faits qui s'opposent (à l'ordination). Écoute, un tel, c'est le moment pour toi de dire la vérité exacte. Je vais t'interroger sur ce qui est. Pour ce qui est tu dois répondre : oui ; pour ce qui n'est pas : non. » Les treize questions sont alors posées au postulant.

A la fin de l'interrogatoire le moine fort et sage s'adresse au sangha : « Ecoutez-moi, ô bien-aimé, ô sangha ! un tel ici présent attend l'ordination des mains du vénérable un tel. Il est exempt des défauts qui empêchent l'ordination. Il a un vase à aumônes et un cīvara. Avec un tel, son précepteur, il demande au sangha l'ordination. Si le moment est convenable pour le sangha, que le sangha ordonne un tel accompagné d'un tel son précepteur. » Ce discours est répété trois fois et le silence du sangha est considéré comme une marque d'assentiment.

A Ceylan l'usage est de conférer l'ordination le jour de la pleine lune du mois de Vaisākha (mai-juin), c'est-à-dire à l'anniversaire du nirvâna du Bouddha, et les trois jours qui suivent¹. Pour cette cérémonie il ne se réunit pas moins de dix moines dans l'édifice de la prière ou *poyahe*. Le président de cette assemblée est un *mahānāyaka*, c'est-à-dire un religieux ordonné depuis au moins dix ans.

Avant chaque ordination on répète la cérémonie décrite plus haut du « renoncement au monde », bien qu'elle ait déjà été accomplie par les postulants.

L'ordination à Ceylan consiste donc dans l'examen du candidat, dans sa présentation à la « communauté» et dans l'assentiment donné par le sangha à son entrée parmi les moines profès formant, à proprement parler, le sangha agissant ou accomplissant les rites. Cette cérémonie s'est conservée dans les pays bouddhiques du Sud, à Ceylan, en Birmanie et au Siam.

Après la cérémonie, on apprend à celui qui a été ordonné :

1. J. F. DICKSON. On *upasampadā kammavācā*, p. 1.

1) à mesurer son ombre (pour déterminer l'heure du repas) ; 2) à déterminer l'époque de l'année : la saison des pluies, l'hiver, l'été ; 3) à déterminer le moment de la journée ; 4) la *sangñi*, le chant, c'est-à-dire à répondre en chantant aux questions : Quelle est la longueur de ton ombre, quelle est maintenant l'époque de l'année, le moment de la journée ? 5) On lui fait connaître les quatre résolutions (*nissaya*) : a) jusqu'à la fin de sa vie il devra se nourrir d'aumônes ; b) se vêtir de haillons poudreux ; c) vivre sous un arbre ; d) se soigner par des évacuations¹.

On assigne au nouvel ordonné un compagnon de voyage et on lui enseigne les quatre principales choses interdites (*akarigani*) : a), la luxure ; b), le vol ; c), le meurtre ; d) le fait de s'attribuer des pouvoirs surnaturels².

VII. — Dans les autres pays bouddhiques, la cérémonie de l'ordination est beaucoup plus compliquée. Dans le Népal³, l'entrée dans la communauté bouddhique commence par l'acceptation des trois refuges et des dix commandements.

« Le fidèle homme ou femme, en un jour favorable, ayant accompli les ablutions et s'étant revêtu d'habits propres, vient en un lieu découvert vénérer l'image du Bouddha par cinq offrandes. Devant cette image, il trace le *mandalaka*⁴ en l'honneur des trois joyaux du Bouddha, la loi, le sangha et de son précepteur ; ensuite il se jette prudemment aux pieds de son précepteur en lui présentant des offrandes. Assis sur ses talons ou sur le gazon terrestre, il dit trois fois cette prière. Donne-moi ô ami de la vertu, les trois refuges et les abstentions calquées par les dix commandements... »

Voyant son disciple pacin d'une forme presomptueuse, le précepteur doit dire : « Je te donne cela selon qu'il est en mon pouvoir. Dis ô venerable, recoures-moi à mon maître ! Moi je tel,

1. *Mahāayana* (cf. ci-dessus, p. 122).

2. *Dvārā*, cinq, cinq articles (cf. p. 122).

3. Adikarmapradipâ (Ms. de la Soc. As. de Londres, f. 2).

4. Diverses et très variées sont les significations mystiques

de ce jour jusqu'au moment où je m'assiérai sur le siège au-dessous de l'arbre Bodhi (*Ficus religiosa*)¹, je me réfugierai auprès du Bouddha, le seigneur qui sait tout et qui voit tout, que n'effraye la crainte d'aucun ennemi, grand être au corps invulnérable, au corps très élevé, le plus grand parmi les hommes, je me réfugierai auprès de la loi la meilleure qui apaise les passions, je me réfugierai auprès du sangha, la meilleure des communautés.²

Le fidèle doit répéter ces paroles trois fois. Ensuite le précepteur enseigne à son disciple les dix commandements : S'abstenir : 1) du meurtre, 2) du vol, 3) de l'entraînement des passions, 4) du mensonge, 5) de la calomnie, 6) des querelles, 7) du bavardage, 8) de l'envie, 9) de la haine, 10) de toute fausse doctrine. Après l'acceptation des dix commandements, vient la promesse de s'abstenir des choses du monde : « Règlos-moi, ô maître ! comme ces vénérables, saints jusqu'à la fin de leur vie, ayant renoncé au meurtre, s'abstiennent du meurtre, ainsi moi, de ce jour jusqu'à la fin de ma vie ayant renoncé au meurtre, je m'abstendrai du meurtre. » etc. Dans les mêmes termes, le moine renonce : 2) au vol, 3) à l'entraînement des passions, 4) au mensonge, 5) à l'ivrognerie et aux lieux où l'on s'envoie.

Ces « vœux de laïques » *upasaka-vratas* sont ongagées à partir de la septième année depuis le commencement de la douzième. Ils sont alors remplis pour les layettes, les sikkhitas, les arahas et les caittas. Il existe aussi une autre forme bouddhique³. Les seigneurs ne sont pas busos alors. Après les « vœux laïques », vient l'ordre des moines. Les deux derniers d'ordre sont renommés pour leur distinction : les deux espèces de moines, urbains ou de campagne, et ceux qui

A cette suite peuvent venir les vœux monastiques. Il faut cependant que les deux ordres soient déjà établis dans une

1. Encyclopédie des sciences religieuses, tome II, p. 222. Boeddhisme.

2. Sur l'origine de ces vœux, cf. P. Tournouer, *Ms. de la bibliothèque*.

touffe (*cikhá*) ; 2^o on donne des vêtements de couleur jaune et on impose les dix commandements ; 3^o on change son nom de laïque ; 4^o on l'oblige à renoncer : *a*) à la danse, aux chants, à la musique ; *b*) aux guirlandes, aux parfums, aux onguents et aux parures ; *c*) aux couches larges et élevées ; *d*) à prendre de la nourriture hors du temps fixé ; *e*) à recevoir de l'or et de l'argent¹.

Dans un autre ouvrage népalais² s'est conservé un extrait du Vinaya (en sanscrit) sur la cérémonie du « renoncement au monde ».

« Il est dit dans le Vinaya : C'est devant son maître et son précepteur qu'il faut renoncer au monde et recevoir l'ordination. Les bhikshus ne savaient pas comment il fallait renoncer au monde et comment il fallait ordonner. Le Seigneur dit : Si un homme vient trouver quelqu'un dans le but de renoncer au monde, après l'avoir interrogé sur les motifs d'empêchement, il faut lui donner les trois refuges et lui indiquer les cinq commandements d'abstention des choses du monde. »

La formule de la triple acceptation des trois refuges a été indiquée plus haut. Le néophyte devait auparavant vénérer le caitya, tracer le mandala devant son précepteur, et ensuite, assis sur ses talons devant lui, lui promettre, les mains jointes, d'observer les cinq commandements, de s'abstenir du meurtre, du vol, de la débauche, du mensonge, de l'ivrognerie. Ensuite celui qui renonce au monde demande qu'il lui soit assigné un maître (*acarya*) et un précepteur (*upādhyaya*). On lui rase la tête en lui laissant seulement une touffe (*cūḍā* ou *cikhā*), puis on lui demande s'il a la ferme intention de « renoncer au monde ». S'il répond affirmativement, le maître achevant de le raser, le lave avec de l'eau

1. *Ibid.*, plus loin on décrit les accessoires matériels indispensables au bhikshu. Le bhikshu observe les commandements les plus nombreux ; le sāmanera en observe un nombre moitié moindre que le bhikshu ; le celaka un nombre moitié moindre que le sāmanera.

2. *Kriyāsangraha* par Kuladatta, *upakarana*.

des quatre mers et le revêt d'un vêtement jaune. Celui qui « renonce au monde » doit alors dire trois fois : « Moi (un tel), jusqu'à la fin de ma vie je renonce aux marques du monde et j'accepte les marques de celui qui a renoncé au monde. » On lui donne selon la coutume de la secte un nouveau nom religieux à la place de son nom de laïque, on lui fait répéter trois fois la formule d'acceptation des trois refuges et des dix commandements qu'on a donnés plus haut. Ensuite le nouvel ordonné doit réclamer un vase à aumônes (*pâtra*), un cîvara, c'est-à-dire un vêtement monastique, un maître et un précepteur. Tout ce qu'on vient de dire s'accomplit au milieu du sangha assemblé. L'essence des formules employées est restée la même qu'en pâli, bien que les expressions, les mots, ne soient pas les mêmes et soient visiblement modernes¹.

VIII. — En Chine, la communauté bouddhique se partage aussi en laïques et en personnes qui vivent de la vie monacale². Ces derniers, qui observent le célibat, se partagent en

1. Sur la même cérémonie v. B. H. HODGSON, *Essays*, I, 139 et suiv. Il sera question plus bas de la signification de la cérémonie dont il s'agit.

Le tantra candomaharosa (Ms. de la biblioth. de la Soc. As. de Paris) raconte l'ordination d'un disciple « celui-ci accepte les trois refuges et les dix commandements et dit ensuite :

« En toute pureté, comme le Bouddha l'a enseigné, je conserverai cela ; par cela je remporterai la victoire sur le trompeur Mara ; et ayant atteint l'Illumination suprême, je deviendrai un refuge pour les hommes ». Le ms. présente ici un passage altéré ; puis il est question de cinq espées d'aspersions

1^o *Udakâbhiseka*, on asperge d'eau le postulant; 2^o *muhuñâbhiseka*, on l'asperge d'eau et on lui donne un *muhuña*, une couronne ; 3^o *khañgâbhiseka*, on l'asperge et on lui met dans les mains un glaive pour vaincre ses ennemis ; 4^o *pâçâbhiseka*, on l'asperge et on lui remet une corde pour lier ses ennemis ; 5^o *nâmâbhiseka*, on lui donne un nom.

2. O. GURIE. *Les œuvres des bouddhistes et les cérémonies avec lesquelles ils sont prononcées* (chez les Chinois). Voy. *Travaux des membres de la mission religieuse russe à Pékin*, t. II, p. 197 et suiv. Le rituel auquel se réfère l'auteur a été composé par « un certain Tse-Hian, sous la direction du célèbre heshan Du-Shu, dans la dix-septième année du règne de Chun-ju ; il l'a imprimé à Ts'in-lang (près de Nankin), et l'a livré, comme guide. à

cinq classes : 1^o les *shami*, garçons¹; 2^o les *shamini*, filles préparées dès l'enfance (depuis l'âge de sept ans) au célibat et vivant dans le temple sous la surveillance et la direction immédiate de quelque membre de la confrérie; 3^o les *shitcha mono*, veuves ou filles qui par suite de quelque circonstance ne se sont pas mariées, et, dans l'intention d'entrer dans la communauté des religieuses, apprennent chez elles la signification des vœux; 4^o les *bhikshus*, hommes faits, et enfin, 5^o les *bhikshunis*, femmes adultes qui se sont vouées au célibat, au silence, à l'étude zélée du Bouddhisme et qui ont fait entre autres le vœu de vivre d'aumônes.

Les bhikshus et les bhikshunis portent la dénomination commune de *sen* (*sangha*) ou communauté, parce que dans la confrérie bouddhique tout, l'habit, la nourriture, l'habitation, les paroles, les pensées, les occupations, doivent être communes et uniformes.

Les bouddhistes laïques chinois ne prononcent pas seulement les vœux d'abstinence pour toute leur vie, ce qui, nous l'avons vu, est obligatoire selon le canon pâli et les prescriptions népalaises, mais ils peuvent aussi ne les accomplir qu'à certains jours et pour un temps limité.

Les choses dont on doit s'abstenir sont les mêmes que celles qu'on a mentionnées plus haut. Les vœux des laïques se partagent en *principaux* auxquels se rapportent les quatre commandements : 1^o Ne tuer aucune créature vivante; 2^o ne pas voler; 3^o ne pas mentir; 4^o ne pas violer les règles de la chasteté; et en vœux d'importance secondaire auxquels se rapportent les autres commandements; 5^o ne pas boire de vin; 6^o ne pas s'asseoir sur un siège de repos (divan); 7^o ne

l'usage de tous. » Au sujet de cet écrit l'auteur dit encore : « Par son esprit, il appartient à leur doctrine supérieure (*Tsi-sin*) et pour cela, peut-être, est surtout repandu parmi ce qu'on appelle les contemplateurs (*Tsung-sa*). Il s'appelle San-tan-tehuan-tse-tcheng-fan, c'est-à-dire la manière régulière de prononcer les trois vœux. »

1. La même chose que les sāmaueras. Voy. *tbid.*, p. 202.

pas charger sa chevelure de fleurs (ne pas porter de couronnes de fleurs), et ne pas s'oindre de parfums ; 8^e ne pas chanter de chansons, ne pas danser et ne pas fréquenter les spectacles populaires, et enfin, 9^e ne pas prendre de nourriture après le milieu du jour. Aujourd'hui, en Chine, d'après O. Gurie¹, on choisit d'ordinaire les cinq premiers préceptes, mais on ne fait vœu de les observer qu'à certains jours, de sorte qu'une mauvaise action faite le 9 du mois ne constituera aucunement un péché contre le vœu ; tandis que violer sa promesse le 8, le 14, le 15 ou tel autre jour, ce sera pécher gravement.

Le fait même de prononcer ces vœux est une cérémonie solennelle ou simple suivant la fortune et l'importance de la personne qui les prononce. Du reste, toute la solennité consiste uniquement dans la quantité de cierges parfumés brûlés à cette occasion et le nombre des frères invités à la cérémonie et ensuite au banquet². La cérémonie elle-même ressemble à celles dont il a été question plus haut. Après une instruction verbale en cellule, un heshan et deux surveillants vont au temple (*den*) ; là celui qui a demandé à prononcer les vœux, sous la direction des surveillants, dispose les cierges parfumés et fait trois prosternements devant chacune des images du Bouddha et des bodhisatvas. Ensuite il se met à genoux devant la statue principale du Bouddha et, sur l'ordre du heshan, prononce le vœu d'accomplir telles prescriptions à tels jours. Il termine en faisant de nouveau trois prosternements et priant le Bouddha d'écouter son vœu³. Après que les vœux ont été prononcés, ni celui qui les a prononcés ni celui qui l'a reçu n'ont plus aucun rapport spirituel en dehors des entretiens habituels et profitables sur la prédication du Bouddha dans l'enfer et auprès des serpents. Celui qui a prononcé les vœux les observe de lui-même comme il l'entend

1. Voy. *ibid.*, p. 205.

2. *Ibid.*, p. 206.

3. *Ibid.*, p. 206.

et en cas de faute se corrige lui-même s'il le juge nécessaire. Celui qui les lui a fait prononcer, ou quelque autre de la confrérie n'est pas tenu de les lui rappeler et ne peut même le faire. Avant la cérémonie on lui dit une fois pour toutes ce qu'il doit attendre d'une observation rigoureuse de ses vœux et ce qui arrivera s'il les transgresse. Les rapports de maître à disciple se terminent là. Si celui qui a prononcé les vœux pense à se marier, il peut le faire avec qui il veut et autant de fois qu'il le veut. Ni la confrérie ni celui par qui il a été admis n'ont rien à y voir. Qu'il ait des enfants, qu'il les perde, qu'il les instruise de ce qu'il voudra et comme il le voudra, qu'il meure lui-même, la confrérie ne se mêle point de ces choses¹.

Les vœux des moines sont beaucoup plus nombreux. Pour devenir un ascète, dit O. Gurie², il n'y a du côté civil aucune difficulté. Avec le consentement de ses parents, n'importe quelle personne peut devenir moine sans informer l'autorité locale de son intention. Mais la confrérie ne l'admet qu'après un examen assez sévère. Le candidat doit être bien portant, capable, exempt de défauts physiques, mener une vie régulière et prononcer les vœux.

En Chine il y a trois espèces d'ordination : 1^o celles des shamis ; 2^o des blikshus, 3^o des bodhisatvas. Autrefois, entre ces diverses ordinations, il s'écoulait un intervalle considérable. Maintenant il en est autrement et les trois espèces d'ordination sont conférées en une fois³.

Les vœux se prononcent durant quatre mois (du quinzième jour de la quatrième lune au quinzième jour de la huitième). Le nombre des candidats est rarement inférieur à cent, et tous jusqu'à la fin des opérations sont entretenus aux frais du temple. Outre les dépenses de nourriture, de disposition des lieux, de serviteurs, etc., il faut aussi parfois inviter les

1. Voy. *ibid.*, p. 208.

2. *Ibid.*, p. 219.

3. *Ibid.*, p. 220.

frères d'un autre couvent. Le temple qui entreprend de faire prononcer les vœux s'y prépare longtemps à l'avance, parfois dix ans, et en tout cas ne se tire pas d'affaire sans l'aide d'autres temples. Ayant réuni les ressources nécessaires, le temple annonce et accomplit la cérémonie des vœux, le festin à la gloire de la doctrine (*Fa-hian*) selon l'expression bouddhique¹.

Les vœux des religieux, c'est-à-dire des shamis, des bhisshus et des bodhisatvas, sont prononcés avec beaucoup de solennité.

Les shamis sont la même chose que les sāmaneras (*çrāmanera*). Dès leur tendre enfance ils vivent dans le temple et, sous la direction de quelque ancien expérimenté, s'exercent sur certaines règles (par exemple sur les cinq commandements obligatoires pour les laïques). Dans le temple même on leur enseigne à lire et à écrire, on les exerce à la lecture et au chant des livres bouddhiques et à diverses autres pratiques nécessaires aux religieux. Dès leur enfance ils ont la tête rasée, portent le vêtement bouddhique et sont au service des religieux âgés. Les adultes aussi peuvent prendre dans le temple le rang de shami ou çrāmanera. L'admission au rang d'auditeur a lieu dans l'assemblée plénière des moines du temple, sous la présidence du supérieur.

La cérémonie de l'admission diffère notablement de celle qu'on a décrite plus haut pour les Singhalaïs. Lorsque le supérieur des religieux du temple prend place sur son siège, toute l'assemblée le salut². Ensuite les candidats se tiennent à genoux et celui qui est devant demande très humblement au supérieur de les prendre sous sa direction, de les délivrer des liens des passions, de dissiper les ténèbres de leur âme, de leur enseigner la véritable sainteté. En réponse à cette prière, le supérieur prononce un discours³. Ce discours se

1. Voy. *ibid.*, p. 222.

2. *Ibid.*, p. 224.

3. *Ibid.*, p. 225.

termine par ces mots : « Promettez-vous d'agir en tout selon l'esprit de la doctrine ? (Nous le promettons.) Si vous le promettez, je vais envoyer quelques surveillants chercher un précepteur (*tsiao-tcheou*) qui inspectera votre vêtement et votre vase à aumônes, et ensuite un secrétaire qui examinera votre vie passée. S'ils trouvent que votre habit et votre vase sont conformes aux règles, que vous êtes innocents de fautes graves et que vous n'avez en outre aucun défaut corporel, alors nous vous ferons prononcer les dix vœux des shamis, de manière à vous préparer ainsi à prononcer les vœux des bhikshus'. »

Après ce discours, le supérieur se lève et, accompagné des postulants, se retire dans ses appartements. L'assemblée se sépare. Puis, sans que plus d'une demi-heure se soit écoulée, elle est de nouveau convoquée dans la même salle. Pendant ce temps, le supérieur a pris ses dispositions pour inspecter les vêtements et les vases des postulants.

Tous les postulants, chacun avec son vêtement et son vase, vont dans la salle : là, sur de longues tables préparées à cet effet, ils déposent ces objets et se tiennent chacun en face de ce qui lui appartient. Le précepteur arrive après tout le monde et ouvre la séance par un discours¹. Après son discours il se lève et dit : « Maintenant je vais inspecter le vêtement et le vase de chacun de vous. » Il s'avance alors successivement vers chacun des postulants, prend et examine les objets qu'ils ont apportés². Puis il revient à son siège, s'assied et dit : « J'ai examiné vos vêtements et vos vases. Je suis heureux d'avoir trouvé ces objets parfaitement en règle. En ce qui me concerne, je vous promets la faveur du heshan et vous donne l'espoir que vous prononcerez vos vœux. Seulement j'ignore ce que le secrétaire trouvera en vous. Apprêtez-vous : il a l'intention cette nuit de scruter votre

1. Voy. *ibid.*, p. 229.

2. *Ibid.*, p. 229 et suiv.

3. *Ibid.* p. 231.

vie passée. » Après ce discours l'assemblée se sépare. Ayant accompagné le précepteur à ses appartements, chacun se rend dans sa cellule en attendant le couchet du soleil¹.

A peine l'obscurité commence-t-elle à se faire que l'assemblée se réunit de nouveau dans la même salle, dont l'aspect a complètement changé. Les tables ont disparu, le siège a été transporté au fond ; derrière on aperçoit une petite table et une chaise, des centaines de cierges répandent une clarté aveuglante et des nuages de fumée provenant des parfums brûlés devant l'image du Bouddha s'élèvent en volutes dans l'espace. Les Bouddhistes prétendent que la splendeur de la salle a une grande influence sur la sincérité des confessions². Ils reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes que ce moyen n'est pas toujours efficace, et la cérémonie ne peut presque jamais se terminer sans l'aide du bâton *explicatif*, long d'une aune et demie. Ce bâton en bois dur est plat et porte gravés les deux caractères : *tsin, hoei*, c'est-à-dire explication, retour à l'ordre de la loi³.

Le secrétaire, comme toujours, arrive après tout le monde, vénère le Bouddha, prend son siège et prépare les postulants à leurs aveux par un discours⁴. La confession des postulants porte sur les points suivants : I. Les sept crimes, savoir : 1^o l'outrage à la dignité du Bouddha ; 2^o le meurtre de son père ; 3^o le meurtre de sa mère ; 4^o le meurtre d'un heshan⁵ ; 5^o le meurtre d'un directeur ; 6^o le dommage causé à la fortune de la communauté ; 7^o le meurtre d'un arhat. II. Les dix vices qui comprennent : 1^o l'habitude du meurtre ; 2^o l'habitude du vol ; 3^o la sensualité ; 4^o le mensonge ; 5^o la fausseté ; 6^o l'habitude d'un langage obscène ; 7^o l'emploi des

1. Voy. *ibid.*, p. 232.

2. *Ibid.* p. 232.

3. *Ibid.*, p. 233.

4. Le discours est rapporté, *ibid.*, p. 233-247.

5. *Ibid.*, p. 239. Le heshan est un personnage capable de comprendre le sens des trois principaux états de la perfection (arhat, bodhisatva et bouddha) et on ne peut se les approprier graduellement qu'avec son concours.

sophismes ; 8^e l'amour du gain ; 9^e la méchanceté ; 10^e l'hésitation. III. Les quatre péchés principaux, savoir : 1^o le meurtre ; 2^o le vol ; 3^o l'impureté, et 4^o le mensonge. Ces péchés sont dits principaux parce qu'ils sont mentionnés en tête de toutes les règles, qu'elles soient faites pour les *iou-po-tsé* (laïques), les shamis, les bhikshus, ou les bodhisatvas¹. Le secrétaire termine son discours par ces mots : « Recueillez-vous avec vos pensées, rappelez-vous toute votre vie et si vous trouvez en vous quelque péché, découvrez-le-moi sans aucune dissimulation. Si vous laissez cachées des faiblesses même très petites, en apparence insignifiantes, croyez-le, ce sera en vain que vous prononcerez vos vœux². »

Après ce discours, les postulants sortent de la salle et les surveillants, les ayant mis en rangs, les y conduisent de nouveau par deux ou trois rangs au plus à la fois. Alors le secrétaire les interroge sur leurs actions en ajoutant à ses questions divers éclaircissements. Il s'informe non seulement des péchés, mais de leurs motifs, car c'est en connaissant avec détails ce qui a été fait qu'il pourra justement peser la gravité du péché et par suite déterminer exactement la punition qu'il entraîne. Après avoir terminé les questions adressées au premier groupe, le secrétaire, en tenant compte du nombre et de la nature des péchés avoués, détermine la punition à subir (à l'un des prosternements, à l'autre la lecture de courtes invocations, etc.). Ensuite tout le groupe s'en va dans le temple accomplir la pénitence imposée. Après le premier, le deuxième groupe se présente devant le tribunal, puis le troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier.

Le jugement une fois terminé pour le dernier groupe, tous les postulants entrent de nouveau dans la salle. Là, le secrétaire prononce un discours et entre autres choses dit

1. *Ibid.*, p. 247.

2. P. 247.

aux membres nouvellement promus : « Pour vous purifier (de vos péchés), je vous conseille maintenant de recueillir vos pensées avec une âme pleine d'ardeur et de désir, avec un profond sentiment de piété, de les concentrer sur les trois joyaux (le Bouddha, la doctrine et la confrérie) et, en suivant ma voix, de chanter ces stances purificatrices¹. Alors le secrétaire se lève et entonne, tous suivent sa voix, chantent, et à chaque vers se prosternent². Les vers qu'ils chantent sont les suivants :

- a) Pour toutes les fantes en actions, en paroles, en pensée ;
- b) Commises autrefois, avant même la renaissance actuelle, par intérêt, méchanceté, aveuglement ;
- c) Pour tout péché grave pouvant s'opposer aux vœux.
- d) Maintenant, devant la face du Bouddha, j'exprime mon repentir.

Ensuite, le secrétaire congédie l'assemblée et termine en recommandant aux postulants d'étudier les prières et l'*abrégé des règles à l'usage du shami*³. Le jour où les vœux sont prononcés n'est pas retardé au delà d'un mois. Si on découvre qu'un shami s'est rendu coupable de quelque péché; avant de l'admettre à prononcer ses vœux, on le soumet à la cérémonie de la purification⁴.

Les vœux des shamis portent sur les mêmes dix commandements qu'on a donnés plus haut comme obligatoires pour les sâmaneras singhalais. Les différences sont insignifiantes. Les vœux, par exemple, ne sont pas dans le même ordre que les commandements, il y a quelques différences de rédaction. Ainsi, au lieu de : 9^o s'abstenir de couches élevées et larges,

1. P. 249.

2. P. 249.

3. *Ibid.*, p. 250, rem., le même livre que M. Neumann a édité sous le titre étrange de Catéchisme chamanique... à ce livre on en joint maintenant trois autres dans le même genre : a) *sy-fin-tse-ben* : règles pour les bhikshus; b) *Bini-ji-sun*, livre de prières, et c) *Fan-cang-lsin*, règles pour les bodhisatvas.

4. Il sera question de cela plus bas. Voy. *ibid.*, p. 250-256.

le shami chinois doit, 8^e ne pas s'asseoir sur un siège de repos¹.

Les vœux sont prononcés en assemblée solennelle. Après diverses cérémonies et invocations, les postulants font le serment d'appartenir d'âme et de corps au Bouddha, à sa doctrine et à sa confrérie². Après le serment, le heshan énumère trois fois les dix vœux; ensuite, durant la lecture de versets sacrés, on commence à revêtir les shamis d'abord d'un vêtement fait de cinq pièces, puis d'un vêtement fait de sept. La réunion se termine par un discours du heshan et un chant général. Après le chant, toute l'assemblée salue le heshan, le conduit à ses appartements, et se sépare³.

Le nouveau shami, après avoir prononcé ainsi ses vœux, commence à se préparer aux vœux du bhikshu; ce qu'il a appris avant de prononcer les premiers vœux, il le rapprend maintenant avec des développements plus étendus. On ne lui enseigne pas seulement comment il faut agir, mais encore le but même et le sens de toutes ces choses⁴.

Les shamis sont partagés en brigades, en bannières, et confiés à la conduite de surveillants spéciaux. Le surveillant répète avec les shamis qui lui sont confiés les leçons relatives à la conduite extérieure ou aux moyens de se conformer aux prescriptions bouddhiques. Ces leçons ne durent jamais moins de trois jours; mais parfois, si le peu d'aptitude des élèves l'exige, elles durent beaucoup plus longtemps.

Après que les shamis ont été instruits des usages extérieurs du bouddhisme, on en rend compte au heshan et ils lui demandent d'être instruits en vue de prononcer les vœux des bhikshus⁵. Pour recevoir ces vœux, il faut absolument que le nombre des officiants soit au complet. Il est

1. *Ibid.*, p. 258

2. P. 256.

3. P. 259

4. P. 260.

5. P. 262.

de dix personnes : le heshan, ses deux aides et sept témoins vénérables. A la rigueur, ils peuvent n'être que quatre, mais jamais moins¹.

Après que le heshan a fait droit à la prière des shamis, les surveillants, accompagnés de quelques shamis, vont trouver les aides, d'abord le secrétaire, ensuite le précepteur, lui expriment la volonté du heshan et demandent à l'un d'écouter la confession des postulants, et à l'autre d'examiner les progrès qu'ils ont faits dans la connaissance de la conduite extérieure². Après cette invitation, le précepteur se rend à la salle des cérémonies et trouve là tous les shamis prêts à rendre compte de leur conduite et à écouter les observations. Le précepteur occupe son siège et commence à expliquer la couleur, le nom et la signification des vêtements, la forme, la capacité et la fabrication du vase; l'origine et l'usage régulier de ces objets³.

Ce même jour, après le coucher du soleil, a lieu la confession des péchés dans la même salle où ont été prononcés les vœux des shamis. Le secrétaire ne pose de questions que sur les règles des shamis, s'informe des dérogations qui y ont été commises et fixe des pénitences rituelles comme moyen de purification. Si des péchés graves sont déclarés, on en rend compte au heshan⁴. Les vœux des bhikshus doivent être prononcés dans un endroit fixé et disposé à cet effet. C'est une élévation ou une estrade (*tan*) en pierre ou en bois. L'estrade est placée dans une vaste construction spéciale au sud-ouest du temple. Cette construction ne renferme qu'une salle, et dans cette salle, à part l'estrade (*tan*), il ne doit rien y avoir. Cette salle doit être continuellement fermée et ne s'ouvrir qu'à l'époque où les vœux sont prononcés. Dans cette salle, au jour fixé, les shamis, sous la conduite

1. P. 265.

2. P. 267.

3. P. 268-272.

4. P. 275.

des surveillants, prient le heshan, ses aides et les sept autres personnes de monter sur l'estrade et de recevoir leurs vœux de bhikshus. A chacune de ces personnes la prière est faite trois fois et est accompagnée de saluts et même de larmes. Après cette cérémonie, le heshan et après lui toute l'assemblée se lève et entonne : « Je vénère le Bouddha Çäkyamouni ! » Pendant ce temps, dans le temple on fait résonner le tambour bouddhique, on sonne les cloches et toute l'assemblée, en chantant : « Je vénère le Bouddha Çäkyamouni ! », s'avance en une marche solennelle vers l'estrade. Dès qu'elle est arrivée, le bruit et le chant en commun cessent et quelques surveillants chantent un cantique de louanges en l'honneur du bogdokhan, protecteur du bouddhisme.

Après ce cantique, le heshan, ses deux aides, les sept témoins vénérables et le surveillant (*vei-no*) se mettent à faire trois fois le tour de l'estrade dans le sens du cours du soleil (de l'Est à l'Ouest). Ensuite le heshan adresse un discours à l'assemblée¹, ce discours se termine par ces mots : « Selon l'ordre requis, il faut avant tout adresser nos prières aux trois joyaux et à la foule innombrable des esprits, prononcez chacun votre nom, chantez après moi. » Tandis que les noms sont prononcés, le heshan se lève de son siège, prend des fleurs artificielles et sur un signe du surveillant chante quatre vers. Ces quatre vers sont une invocation aux quatre choses parfaites qu'il faut prononcer avec une exactitude littérale. On la chante aussi lorsque les shamis prononcent leurs vœux.

Chacun de ces vers est chanté trois fois et on se prosterne à chaque fois. « Imaginez-vous, dit O. Gurie², le demi-jour de l'immense salle, l'attendrissement des gens qui entourent l'estrade, le chant paisible et régulier de centaines de voix

1. P. 278

2. P. 279.

accompagné des gestes indicateurs du heshan et vous comprendrez aisément combien cette solennelle cérémonie doit être frappante pour ceux qui sont admis parmi les bhikshus, et en général pour tous les assistants. »

Ensuite tous ceux qui ne sont pas sur l'estrade, savoir les frères, les surveillants, les shamis, sur l'ordre du heshan, quittent la salle. Ceux qui restent se consultent et choisissent les précepteurs. Ce choix a lieu avec l'agrément des sept témoins vénérables représentants de la confrérie.

Un précepteur choisi par la confrérie se retire dans une chambre secrète à côté de la salle. Les surveillants y amènent les shamis trois par trois, puis s'éloignent. Les questions et les explications du précepteur sont semblables dans leurs traits généraux à ce qu'indique à ce sujet le canon pâli¹.

Après l'examen, le précepteur s'approche de l'estrade pour rendre compte du résultat de ses recherches. Les shamis le suivent à quelque distance, mais ils n'entrent pas dans la salle même où se trouve l'estrade. Le précepteur ayant terminé son rapport, il fait un signe convenu. Les shamis entrent dans la salle; le précepteur les conduit en haut de l'estrade; là ils se mettent à genoux et demandent très humblement que par bonté, par compassion, on leur fasse prononcer les voeux des bhikshus. Cette prière est répétée trois fois.

Là, dans la salle, en présence des représentants de la confrérie assis sur l'estrade, le secrétaire soumet les shamis à un nouvel interrogatoire semblable à celui que leur a fait subir le précepteur dans la chambre secrète. Après cet examen, le heshan s'adresse aux shamis pour les préparer à prononcer les voeux². Après son discours, le secrétaire se retourne vers les représentants de la communauté: « Consentez-vous, leur demande-t-il, à ce que tels et tels pro-

1. P. 281-285

2. P. 286

noncent leurs vœux entre les mains du heshan un tel ? » Il répète sa question trois fois ; après la troisième, lorsque la confrérie répond : « C'est fait », le secrétaire ajoute : « Ainsi la confrérie y consent, les vœux sont prononcés entre les mains du heshan un tel ! » Pendant ce temps, un surveillant fixe toute son attention sur l'horloge et note la minute, la seconde même où s'éteint le son du dernier mot du secrétaire¹. C'est à ce moment important que les bouddhistes sont obligés tous les ans d'apporter un cierge à leur heshan et de venir saluer ses aides ; c'est de cet instant qu'ils comptent les années de leur vie ou plutôt de leur vie monastique².

Après qu'ils ont été ordonnés par le heshan, un bhikshu adresse aux nouveaux religieux un discours dans lequel il leur recommande l'observation immédiate des quatre commandements : 1) Ne manque pas volontairement à la chasteté ; 2) ne vole pas volontairement même un brin d'herbe ; 3) ne tue pas intentionnellement un être vivant, ne fût-ce qu'une sauterelle ; 4) ne te vante pas, même dans un but louable, mais inconsidérément. » Il termine ainsi : « Occupez-vous, à partir d'aujourd'hui, des moyens de vous délivrer des soucis terrestres, éclairez les autres, conseillez-leur d'orner les tours sacrées, d'honorer par des offrandes et des prosternements le Bouddha, la doctrine et la confrérie. Tout ce que le heshan et les neuf autres personnes vous ordonneront de conforme à la doctrine, accomplissez-le sans contester, apprenez le chant, la lecture des livres, efforcez-vous d'acquérir les perfections de l'arlat : en renonçant au monde vous avez fait un très grand pas dans cette voie. Ce que vous ne comprendrez pas vous-mêmes, demandez-le à vos anciens. Prosternez-vous et descendez de l'estrade ! » Les nouveaux bhikshus se rendent alors dans le temple, s'y prosternent devant le Bouddha et répètent devant lui leurs serments et

1. P. 288.

2. P. 288.

leurs vœux jusqu'au moment où on les rappelle dans la salle où est l'estrade.

Arrivés dans la salle, tous les nouveaux profès montent sur l'estrade et chantent un cantique de louanges au Bouddha¹. Ils deviennent membres effectifs du sangha avec tous les droits des ascètes bouddhistes; ils peuvent vivre dans les asiles communs ou dans tel endroit qu'il leur plait. Ces vœux sont le vrai sentier qui mène à l'extinction des renaissances. En les observant exactement, on atteint la dignité d'arhat, presque le Nirvâna; le Nirvâna proprement dit n'est atteint que par les bouddhas et les bodhisatvas².

Les vœux des bodhisatvas n'ont pas pour but l'admission dans le sangha; ils se distinguent des cérémonies qu'on vient de décrire et par leur but et par leur signification; c'est pourquoi il n'en a pas été question dans cet article³.

IX.— En Mongolie, la communauté bouddhique ne connaît l'ordination que pour les degrés inférieurs de sa hiérarchie⁴. La promotion aux degrés suivants, ceux de Shiret, de Khambo, etc., consiste uniquement, en Chine comme en Russie, en une rétribution du Gouvernement⁵. La nomination aux degrés inférieurs a lieu non dans la pagode, mais sous la tente⁶. Et d'ordinaire, avec l'aide d'un *bakshi*⁷, les

1. P. 291,

2. P. 294.

3. Voy. *ibid.*, p. 294 et suiv.

4. *Le Bouddhisme en Sibérie*, par NIL, archevêque de Jaroslav, p. 70 et suiv.

5. *Ibid.*, p. 89.

6. *Ibid.*, p. 86. Voy. aussi p. 70. La hiérarchie des lamas comprend : 1) l'*ubashi*, 2) le *khovarak*, 3) le *get sul*, 4) le *gelun*, 5) le *shiret*, 6) le *bandi-da-khambo*, 7) le *shavaran*, 8) le *khobilgan*, 9) le *khutuktu*, 10) le *dalaï lama*, 11) le *bantchen-bogdo*.

7. *Ubashi* est une corruption du sansc. *upāsaka*. En Mongolie, d'après Mgr Nil, p. 70, l'*ubashi* est un personnage intermédiaire entre le clergé et les laïques. En recevant l'ordination et un nom nouveau, les *ubashis* ne sont astreints à aucun service dans la pagode. En prononçant les huit vœux de piété, ils ne renoncent pas aux liens de la famille et aux soins de la vie ; *ibid.*,

ubashis des deux sexes ne peuvent devenir que geluns ; les vœux qu'ils prononcent, limités par des conditions de temps, peuvent être renouvelés à volonté en répétant la même cérémonie.

Mais pour être ordonné banda¹ ou khovarak, ou shimnan, il faut absolument le concours d'un shiret, c'est-à-dire d'un gelun, directeur d'une pagode², accompagné d'un ou deux autres geluns.

Le shiret ayant passé sur son épaule l'*orkimji*, s'asseoit et lit à haute voix une sorte de symbole de la foi, le *nomun tulkigur*. Après cette lecture le postulant, conduit par un *bakshi*, apporte au shiret une offrande propitiatrice, *gaioultein-mandal*, dont le prêtre prend quelques grains qu'il jette en l'air en signe d'offrande aux dieux. Ensuite, l'ordinand s'étant prosterné trois fois jusqu'à terre devant les images, les nomes (la loi) et le shiret lui-même, se met à genoux. On lui donne alors une écuelle de bois, un chapelet et une ceinture, accessoires ordinaires des ubashis et des khovaraks. Et à peine a-t-il touché ces objets, que celui qui dirige la cérémonie, de l'extrémité de son *orkimji*³, couvre la main étendue pour les saisir et écoute les vœux que prononce le postulant. Alors on lui impose la ceinture sacrée, et si c'est un khovarak, on lui rase les derniers cheveux laissés à cet effet sur le sommet de sa tête, lorsqu'on le rasait régulièrement durant sa préparation à son nouvel état. Pour un ubashi au contraire, on raccourcit seulement la touffe sans la raser entièrement. La cérémonie s'achève par une offrande de remerciement *atchi mandal*.

p. 71. Par précaution on leur adjoint un précepteur presque permanent, un *bakshi*, choisi parmi les lamas âgés et pieux. *Bakshi* est une corruption du sansc. *bhikshu*. Sur *gelun* qui a le même sens que *bhikshu*, voy. *ibid.*, p. 72 et suiv.

1. Du sanscrit *vandya* vénérable ; d'où aussi le népalais *banra*.

2. Voy. *ibid.*, p. 77.

3. L'*orkimji* est une ceinture jaune ou rouge qui fait trois fois le tour du corps.

C'est d'une manière analogue que l'on ordonne un *get sul*¹, mais la cérémonie a lieu alors dans la pagode avec le concours au moins de cinq geluns et d'un shiret. Le nombre des vœux d'un *get sul* s'élève à 60.

Enfin, ceux qui ont été jugés dignes du titre de geluns sont obligés avant leur ordination de confesser leurs péchés à leur père spirituel *nigutsein-bakshi*. Celui qui dirige la cérémonie est alors le bandida lui-même avec une foule de lamas. Les prêtres, en tenue complète, s'asseoient à leurs places. Puis devant le premier d'entre eux on dispose d'une part une clochette, une écuelle, un bâton, un tambourin, etc.; de l'autre, des vêtements sacrés pour les postulants. Ceux-ci sont introduits ensemble dans la pagode, même s'il y en a plusieurs dizaines. Là, ayant fait les prosternements d'usage et écouté l'enseignement de la foi, ils présentent une offrande propitiatoire et ensuite se mettent entièrement nus. Dans cet appareil, conduits par les bakshis, ils font trois saluts aux burkhans, aux nomes et au prêtre président. Puis, prenant la première pièce du vêtement, ils recommencent leurs saluts et ils recommencent ainsi autant de fois qu'on leur donne d'objets. Chaque fois aussi ils écoutent des instructions relatives à la signification secrète de chaque objet. En terminant enfin, les postulants prononcent 253 vœux² et présentent une offrande de remerciement. Après être sortis de la pagode, se tenant en rangs, des livres à la main, ils bénissent tous ceux qui viennent à eux³.

1. Le *get sul* ou *unzit* a dans le service un rôle semblable à celui du diacre. Voy. *ibid.*, p. 72, 325.

2. Voy. à leur sujet *ibid.*, p. 325.

3. Voy. aussi P. S. PALLAS, *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, II, p. 177.

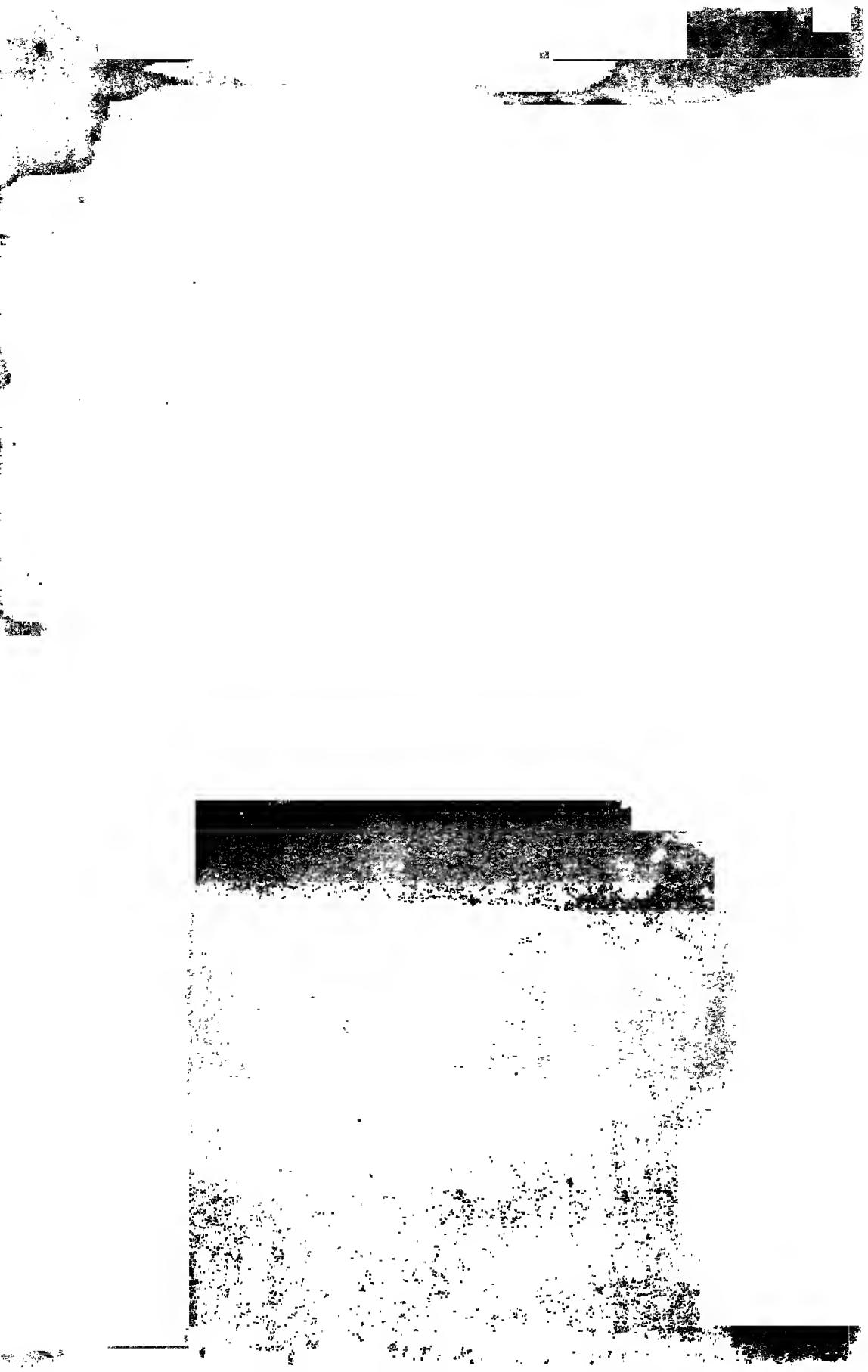


TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	i
A la mémoire de Ivan Pavlovitch Minayeff	I
CHAPITRE PREMIER. — Plan et objet des présentes recherches	1
CHAPITRE II. — Le Premier Concile.....	13
CHAPITRE III. — Le Deuxième Concile	37
CHAPITRE IV. — Le Troisième Concile et l'Inscription de Bairat .	73
CHAPITRE V. — Le Stûpa de Bharhut	93
CHAPITRE VI. — Sculptures et Inscriptions de Bharhut	133
CHAPITRE VII. — L'ancien culte bouddhique d'après les bas-reliefs de Bharhut.....	155
CHAPITRE VIII. — Les traditions relatives au schisme bouddhi- que	187
CHAPITRE IX. — Les doctrines hérétiques.	211
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.....	265
La Communauté des moines bouddhistes (appendice).....	271







A portion of this is lost & must
be supplied by the owner.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI

Please help us to keep the book
clean and moving.